PRINCIPIOS FILOSÓFICOS DEL CRISTIANISMO
José Antonio Sayés

INTRODUCCIÓN 3
LA FE Y LA RAZÓN 5
EL PRINCIPIO DE SUBSTANCIA 7
LA SUBSTANCIA 7
LA ESTRUCTURA DEL JUICIO 9
EL OLVIDO DE LA SUBSTANCIA 13
A) Analítica del lenguaje 13
B) Kant 13
C) Husserl 14
D) Heidegger 16
EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD 16
I. FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO 17
A) Hume 18
B) El principio de indeterminación 20
C) Monod y la negación de la causalidad 20
II. PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS 22
A) La prueba del orden 22
B) La prueba de la contingencia 25
C) La vía del hombre 26
PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN Y ANALOGÍA DEL SER 27
I-PARTICIPACIÓN DEL SER 27
II. LA ANALOGÍA DEL SER 28
PRINCIPIO DEL ALMA INMORTAL 31
I. CAUSAS DE UNA CRISIS 32
II. HISTORIA DEL CONCEPTO DEL ALMA 34
El mundo griego 34
B) La época patrística 36
C) La época medieval 37
D) Renacimiento 39
E) El Magisterio posterior 40
III. INTENTO SISTEMÁTICO 40
Conocimiento intelectual 41
Lenguaje simbólico 41
Libertad 42
Progreso 42
Arte 42
Ética 42
Religión 43
IV. CONCLUSIÓN 43
PRINCIPIO DEL CONOCIMIENTO REALISTA 45
I. CONOCEMOS LA REALIDAD 45
II. EL PROBLEMA DE LA ABSTRACCION 47
III. LA ABSTRACCIÓN Y EL SUBJETIVISMO 49
IV- A MODO DE RESUMEN 49
FUNDAMENTACIÓN OBJETIVA DE LA MORAL 51
I. LA LEY DEL EVANGELIO 51
II. LA LEY DEL AMOR 52
III. LA CONCIENCIA Y LA MORAL 53
IV EL GIRO ANTROPOCÉNTRICO 53
V- MORAL PERSONALISTA 54
Reflexión valorativa 56
VI. MORAL DE OPCIÓN FUNDAMENTAL 59
Reflexión valorativa 59
VII. EL SENTIDO DE LA LIBERTAD 60
El sentido dialéctico de la libertad 60
El concepto moderno de libertad 62
El sentido cristiano de la libertad 63
EL PROBLEMA DE DIOS 65

1. K. BARTH Y LA NEGACION DE LA ANALOGÍA 65
Ante el protestantismo liberal 65
Descalificación de la religión 66
La analogía como puente 66
¿Una solución consecuente? 67
II. ALFARO O LA OPCIÓN POR EL SENTIDO ÚLTIMO 67
En relación al mundo 68
En relación con el tú 68
El sentido de la muerte 69
El devenir histórico 69
Conclusión 69
Reflexión valorativa 70
EL PROBLEMA CRISTOLÓGICO 71
I. LAS INSTANCIAS DE LA CRISTOLOGÍA MODERNA 71
A) En contra de la anhypóstasis humana de Cristo 71
B) Persona como autoconciencia 72
C) O. Gónzalez de Cardedal y la unión hipostática 74
II. LA VUELTA A LAS FUENTES 75
A) Un problema de lenguaje 75
B) Un problema filosófico 76
C) Concilios cristológicos y conceptos de persona 79
III - HACIA UN CONCEPTO DE PERSONA: SUJETO DE NATURALEZA RACIONAL 82
A la luz de la psicología humana 83
Aproximación a un concepto 83
IV EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN 84
V- ANTROPOLOGÍA DE LA PERSONA 85
El eterno dilema 85
El testimonio de la experiencia 86
Un intento de solución 86
Algunas consecuencias 87
PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCARISTÍA 88
I. HISTORIA Y SÍNTESIS DE UNA PROBLEMÁTICA 88
II. INTERVENCIÓN DEL MAGISTERIO 89
III. REFLEXIÓN TEOLÓGICA 90
IV EUCARISTÍA Y ESCATOLOGÍA 91
Reflexión valorativa 93
EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO Y L A RESURRECCIÓN DE CRISTO 94
1. UN POCO DE HISTORIA 94
P. Althaus 94
E. Brunner 95
C. Stange 95
Boros 95
C. Greshake 95
Ruiz de la Peña 95
2. LÉON DUFOUR Y LA RESURRECCIÓN DE CRISTO 96
Conclusión 97
3- LA RESURRECCIÓN DE CRISTO 97
A) El sepulcro vacío 97
B - Apariciones 99
Conclusión 100
4- LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS 100
Conclusión 102
V. ESCATOLOGÍA DE LAS ALMAS 103
A) La historia del dogma 103
B) El tema bíblico 104
La resurrección del cadáver. 104
d) El alma en los salinos míticos 106
E) El libro de la Sabiduría 106
F) El texto de la congregación de la doctrina de la fe 108
G) Conclusión 109
EL PROBLEMA TEOLOGICO DE LA HERMENÉUTICA 111
I. EL PROBLEMA HERMENEUTICO 111
II. PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS 112

EL PROBLEMA DEL SOBRENATURAL 115
I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA 115
1. La Escritura y los Padres 115
2. El problema del sobrenatural y el pecado 116
3. El Magisterio de la Iglesia 117
II. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO 117
1) Santo Tomás 117
2) Teilhard de Chardin 119
3) H. de Lubac 119
4) Alfaro 121
5) K. Rahner 122
III. INTENTO SISTEMÁTICO 124
IV ALCANCE Y LÍMITES DE LA AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TEMPORALES 126
1) Autonomía de la ciencia 127
2) Autonomía de la moral 128
3) Creados y redimidos en Cristo 129
4) La consagración del mundo 131
5) Conclusión sobre la relación Iglesia y Estado 135

INTRODUCCIÓN

El cristianismo no es una filosofía. No se presenta como una filosofía más en el mercado del pensamiento. El cristianismo es, ante todo, la intervención histórica de Dios Padre en su Hijo Cristo, por medio del Espíritu Santo, para salvar al hombre de la esclavitud del pecado y de la muerte y elevarlo a la condición de hijo de Dios. Antes que una doctrina, es un hecho salvador que se perpetúa en el seno de la Iglesia.

Sin embargo, por múltiples razones, implica una filosofía, y no sólo la implica, sino que la depura y le abre horizontes insospechados, de tal modo que eso que se llama filosofía cristiana, o mejor, filosofía de inspiración cristiana, debe más al calor y a la luz de la fe que a cualquier otra fuente de inspiración.

Cuando el cristianismo apareció en el teatro de la vida humana, se encontró con una filosofía helénica, ya decaída, a la que purificó y elevó salvándola de una decadencia inevitable. Otro tanto hizo la mente de santo Tomás cuando, desde la fe, descubrió las virtualidades que encerraba la filosofía de Aristóteles y las supo aprovechar purificándolas y elevándolas a un horizonte nuevo.

Pero ocurre también hoy en día que la filosofía se encuentra en un período de agotamiento. No sólo ha caído el marxismo, sino que ha caído también la filosofía occidental, la cual ha entrado en una situación de escepticismo, incapaz no sólo de llegar a la trascendencia de Dios sino a la trascendencia del mismo hombre. Es impotente también para fundamentar objetivamente una moral verdaderamente humana. La razón, que desde la Ilustración del siglo XVIII pretendió poder explicarlo todo, se encuentra hoy en día en una situación de postración y escepticismo.

Se ha perdido ya la esperanza de la totalidad y de la universalidad. Nos encontramos en una época de transición, caracterizada por la caída de la modernidad y por el inicio de una posmodernidad que no es otra cosa que el epílogo de una época acabada. En verdad, la posmodernidad no nos ofrece otra cosa que un nihilismo complacido. Un filósofo de nuestro tiempo ha revelado que nunca se ha tenido conciencia del fin de una época como hoy en día: «es la generación actual la que ha de salir de la situación de impasse y agotamiento cultural que por todas partes asoma. Hay una conciencia de fin de época más aguda que nunca».

Vivimos, en efecto, en un estado de inseguridad y de incapacidad de síntesis, hasta el punto de que un hombre como Kolakowski, desengañado del marxismo, ha constatado la falta de luz y de horizonte para nuestras vidas y ha sintetizado la situación actual de occidente en estos términos: «Tengo la impresión de que en la filosofía actual hay muchos hombres dotados intelectualmente, muy eruditos, pero al mismo tiempo no hay un gran filósofo viviente. Es decir, no hay hombres en los que se pueda confiar,

que estén considerados como maestros espirituales y no sólo como hombres muy inteligentes que saben discutir con habilidad y escribir de modo interesante...

De una parte, se publican excelentes obras filosóficas e históricas. Tenemos un gran número de centros, muchos hombres destacados trabajan en diversas disciplinas humanísticas... Y, a pesar de todo esto, vivimos en un estado de inseguridad y sentimos la falta de maestros de la humanidad»

Confiesa R. Yepes, hablando del mundo filosófico, que la actitud espiritual más corriente hoy en día es el desengaño. Lo moderno está acabado y la posmodernidad es la última pirueta del pensamiento occidental para no reconocer el vacío que lleva dentro. Quizá se ha llegado a ello por el convencimiento de que, fuera de la significación del discurso, el lenguaje ya no transmite nada, al menos nada trascendente. Es crisis de contenidos, como lo fue la crisis del nominalismo cuando se defendía que los nombres son puros «flatus vocis» que no representan la realidad. Todo se hunde cuando se ha perdido la metafísica y todo se convierte en lenguaje vacío por su desaparición.

Por ello, quizá sea éste el momento de buscar verdaderas salidas a la crisis. Y puede ser que nada mejor para ello que volver a iluminar la razón desde la fe, volver a la fe, para encontrar vigor y energía para la razón. Si en épocas pasadas fue la fe la que vitalizó la razón, ¿por qué hoy en día no volver a la fe para buscar en ella la energía que la razón necesita? Que nadie se espante. que nadie piense que de este modo postulamos salir por el fideísmo, por la salida fácil del subterfugio. Lo que pretendemos es simplemente repensar aquellos principios que en la tradición filosófica cristiana son imprescindibles, porque puede ocurrir que, en una nueva síntesis, nos ofrezcan la luz que buscamos. Ello habría de hacerse, naturalmente, con una metodología estrictamente filosófica, pues la fe no priva a la filosofía de la autonomía de su método. Sencillamente sería provechoso volver a ser el filósofo que se deja iluminar por la fe sin dejar en ningún momento de ser filósofo.

La cosa tiene interés no sólo para la filosofía sino para la misma teología, pues ha ocurrido en estos años que la Iglesia ha padecido en su propia carne las sacudidas del mundo, y ello en parte, porque también la Iglesia ha pasado y está pasando por el desconcierto filosófico. Es el caso que la filosofía que hasta las puertas del Vaticano II le había servido a la fe católica como instrumento de reflexión, es decir el tomismo, ha sido abandonada en nuestros centros de estudio sin que se haya hecho el necesario discernimiento de lo que del tomismo es de valor permanente y lo que, por el contrario, es obsoleto y caduco. El teólogo se ha abierto, por otro lado, a la filosofía moderna, en muchos casos cargada de subjetivismo, y ha terminado así por comprometer la misma fe.

¿No es claro que también la Iglesia necesita un discernimiento filosófico en el momento actual? ¿Qué filosofía se enseña en los centros eclesiásticos de formación?, y, ¿con qué resultados? ¿Qué certeza sobre Dios y sobre el hombre poseen hoy en día los sacerdotes jóvenes que formamos en nuestros centros? Son además varios los ámbitos de la teología actual que se encuentran afectados por la influencia de filosofías que comprometen los datos de la fe.

La tarea se muestra, por lo tanto, difícil y complicada. Sin embargo, es una tarea necesaria, la tarea del discernimiento filosófico. Puede ser un atrevimiento el emprenderla, pero alguien tiene que ser osado en ella. Después de todo, la luz ya está ahí, no se trata de partir de cero; más bien se trata de discernir, de mejorar, de sintetizar. Dice Yepes que en el fondo la filosofía clásica era sintética, es decir, se partía del hecho de que había ya verdades logradas y el filósofo trataba de completar y mejorar la síntesis. Hoy en día, la filosofía es sistemática, es decir, cada filósofo pretende por sí mismo descubrir todo de nuevo inventando un sistema original. Antes, la filosofía era sintética porque se partía de la realidad como fundamento de todo. Hoy en día, desde Descartes, se parte de la razón, del sujeto y cada cual monta el sistema peculiar que le place.

Es claro que nuestra intención es sintética más que sistemática y es también intención nuestra evitar todo prurito de neologismos (¡cómo les encanta hoy en día a muchos!); pero, como suele decir Julián Marías, el prurito del lenguaje críptico y esotérico casi nunca responde a la hondura o dificultad real del pensamiento, sino al intento de hacer pensar a los demás que se está hablando de algo que nadie ha logrado nunca descifrar. Se busca la complacencia en la oscuridad y la simulación de lo misterioso allí

donde se requiere la claridad y la sencillez. La voluntad filosófica es una voluntad de luz y de claridad, y la síntesis, si está bien lograda, es más bien fruto del discernimiento que de la simplificación.

Pretendemos en esta obra, ofrecer una selección de principios filosóficos que nos parecen imprescindibles en el ámbito del cristianismo. Son presentados con una metodología filosófica. Proponemos también una serie de puntos teológicos (conocimiento de Dios, persona de Cristo, presencia real de Cristo en la eucaristía, escatología y resurrección de Cristo, problema teológico de la hermenéutica) en los cuales ha tenido una fuerte incidencia la filosofía.

Estudiamos todos estos temas en una selección de autores significativos de nuestro tiempo. No se trata de combatir ciertas teorías, sino de realizar un discernimiento sobre las mismas; discernimiento que se ha hecho necesario, pues, en torno a estos puntos, ha quedado en la conciencia de muchos una capa de duda e incertidumbre. Se trata de iluminar, de repensar, de sopesar las razones de uno y otro lado.

LA FE Y LA RAZÓN

La fe cristiana, la católica al menos, se ha llevado bien con la razón. La filosofía ha nacido en el seno de la fe cristiana con espontaneidad. La fe es la lluvia que fecunda el suelo de la razón y lo torna rico de frutos.

La relación entre razón y fe ha sido y debe ser una relación de mutua veneración y ayuda en el respeto de la respectiva autonomía. En primer lugar, son varias las razones por las que la fe implica a la razón:

1) El cristianismo implica la distinción entre Dios creador y hombre creado; hombre creado, capaz de ser interpelado por la palabra de Dios, dotado por ello de un alma espiritual, inmortal directamente creada por Dios. Lógicamente, los animales no pueden ser interpelados por Dios, ni están dotados de una dignidad espiritual que fundamente la moral. La moral nace allí donde hay una dignidad humana espiritual que ha de ser respetada en todo momento y nunca utilizada como medio. Juntamente con esto, la Iglesia Católica ha mantenido que el hombre puede conocer con certeza con la luz natural de la razón humana a Dios, principio y fin de todas las cosas, partiendo de las cosas creadas.

El cardenal Lustiger, preguntado sobre la posibilidad de conocer a Dios con la razón, respondía con sencillez y convicción que dicha posibilidad es una verdad que se deduce de dos hechos indiscutibles: si el hombre viene de Dios, puede ascender a él con la luz de la razón. Por otra parte, es innegable que la Biblia presenta al hombre como un ser responsable ante Dios. Ahora bien, solamente podemos ser responsables ante Dios si lo podemos conocer con certeza.

Por otra parte, es claro que si el hombre no tuviera capacidad natural de conocer a Dios, no le podría reconocer como tal en la revelación. La revelación vendría a ser como una llamada a un hombre sordo e insensible. Es el caso de Karl Barth que, con la negación de la analogía del ser, compromete la misma posibilidad de la revelación, pues si nuestros conceptos son incapaces de vehicular la palabra de Dios, no podrán ser hechos capaces por decreto divino. Así pues, la analogía del ser es una implicación de la revelación misma.

2) Si el cristianismo aparece y se presenta como un hecho histórico, como la revelación del Hijo de Dios hecho hombre e historia, lógicamente tiene que presentar las credenciales de esa revelación.Podríamos preguntar a Cristo: ¿qué signos nos das para que creamos en ti? Y responde Cristo: «si no hago las obras de mi Padre no me creáis; pero si las hago, si no me creéis por lo que os digo, creedme por las obras que hago para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10, 38).

3) Si esta Iglesia en la que estamos fue la que Cristo fundó, o para usar la expresión de Vaticano II (LG 8), «la Iglesia que Cristo fundó subsiste en la Iglesia Católica», ésta tiene que presentar unas credenciales o signos que la hagan identificable y reconocible como la Iglesia que Cristo fundó .

4) Finalmente, la salvación cristiana nos conduce a la visión beatífica de Dios, a un disfrute de Dios, verdad y bondad infinitas que harían que el hombre sea plenamente feliz. Esto supone que en el hombre hay una capacidad de infinito, no para producirlo, pero sí para recibirlo; una sed, una insatisfacción, un vacío, que sólo se puede llenar en el cara a cara con Dios. Es lo que la teología ha llamado «potencia obediencial» y que no es mera indiferencia, sino, como osaba decir santo Tomás, un apetito natural de la visión, una tendencia a ella. San Agustín lo había expresado en su conocida fórmula: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»

Pero si la fe necesita de la razón, ésta recibe buena ayuda de la fe, la cual contribuye a purificarla de sus imperfecciones y límites, que se deben en el hombre a las consecuencias del pecado original, y la eleva a horizontes insospechados. ¡Qué cambio experimentó la filosofía de Aristóteles que conocía a Dios como mero motor que se limita a empujar a las otras substancias, pero que desconocía a Dios como creador! En Aristóteles el ser es la esencia que, como forma, sella y define la materia prima.

Santo Tomás supera radicalmente ese esencialismo de la forma en una concepción del ser que se basa fundamentalmente en el concepto de participación: el ser de la criatura es un ser recibido de Dios y en permanente comunión con él. Cuando la fe, dice Mondin, anuncia a la razón dónde está la verdad, entonces el filósofo sabe en qué dirección ha de moverse. Y es entonces cuando corresponde a la filosofía demostrar la verdad conocida con su metodología autónoma. La filosofía debería justificar desde sí misma lo que ha conocido desde la fe. Seguramente, el tema del alma espiritual e inmortal, desde el punto de vista histórico, debe más a la luz de la fe que a la luz de la razón, si bien es una verdad que ha de demostrarse también en el campo de la razón.

Pues bien, esta armonía entre la fe y la razón fue históricamente rota por el protestantismo. Fue la experiencia personal de Lutero que buscaba ansioso liberarse de la angustia por la certeza de su salvación, lo que le condujo a la confesión de que el hombre está totalmente corrompido por el pecado original. Siendo esto así, lo está también la razón humana y por ello arremete contra la misma, no aceptando prácticamente otro medio de conocer la verdad que la Sagrada Escritura. Dice así: «la razón es la gran meretriz del diablo. Por su esencia y su modo de revelarse es una ramera nociva. una prostituta. la poltrona oficial del diablo, una meretriz con-oída por la sarna y por la lepra que ha de ser pisoteada y muerta... Cubridla de estiércol para hacerla más repugnante. Está y debería estar relegada a la parte más sucia de la casa, la letrina».

De la teología natural (Theologia Gloriae) dice Lutero que no ha servido para nada; sólo la Theologia Crucis, la teología fundada en la fe en Cristo crucificado nos ha conducido a la verdad.

Expuesta, pues, la relación entre fe y razón, pasamos a exponer aquellos principios filosóficos que nos parecen constituir el contenido de lo que llamamos filosofía de inspiración cristiana.

EL PRINCIPIO DE SUBSTANCIA

LA SUBSTANCIA

Res sunt: hay cosas, existen realidades. Éste es el punto de partida de la reflexión filosófica. La filosofía parte de la constatación de que existen cosas más bien que nada: res sunt. Ésta es la primera evidencia que tiene el hombre y de ella nace la filosofía. El hecho de que las cosas existen constituye el fundamento inconmovible de la especulación filosófica. Es una primera evidencia que de ningún modo admite demostración. Si no captáramos esto, sencillamente seríamos animales.

Esta realidad de las cosas la suponemos siempre que pensamos. Ni siquiera podríamos hablar de no conocer las realidades que nos rodean como tales realidades. En efecto, el lenguaje simbólico consiste en que el hombre da a cada realidad que existe un nombre que la significa y representa. Pero esto no sería posible si no las conociese previamente como realidades distintas de su subjetividad: res sunt. Dice con aplomo Gilson: «si el ente constituye el primer objeto del intelecto en tanto que concebido, ello se debe a que él resulta inmediatamente percibido: res sunt, ergo cogito».

En efecto, la gran equivocación de Descartes consistió en poner como fundamento el «cogito», pues olvidó que no podría haber dicho «yo pienso», si previamente no se hubiera captado como realidad pensante. Lo había dicho ya santo Tomás. Lo primero que captamos es esto: «ahí hay una realidad» o «yo soy una realidad»; lo primero que conocemos es siempre que hay una realidad (la propia o la ajena, es indiferente).

No hay conocimiento si no se nos hace patente lo real como real. El conocimiento, ante todo, es conocimiento de algo, mientras que conocer el conocimiento es una reflexión posterior, que viene, en todo caso, después. Lo primero que capta el hombre es la realidad; luego, los adjetivos que la especifican.

El hecho de que hay cosas y el hecho de que yo mismo soy una realidad resulta tan evidente, que sería absurdo querer demostrarlo. Ha escrito Gilson con acierto: «las dificultades comienzan sólo cuando el filósofo se empeña en transformar esta certidumbre en una certidumbre de naturaleza demostrativa, que sería la obra del intelecto».

La metafísica es, por lo tanto, la ciencia que trata de todo lo que existe en cuanto que es una realidad. Pero ¿de qué realidad se trata? La realidad de la que trata la metafísica es la substancia. En efecto, captamos que existen cosas, realidades, independientemente de mí. Esto es la substancia: todo aquello que existe en sí. La substancia no es un substrato físico que está debajo de: substancia es igual a subsistencia. Como dice Brugger , lo característico de la substancia no es su relación a los accidentes, sino la subsistencia propia. Substancia es lo que tiene su ser no en otro sino en sí.

A la captación del en sí de las cosas sólo se llega por la inteligencia y nunca por los sentidos. Yo capto que ahí hay algo, una realidad, una substancia, un ente, y esto lo capto por mi inteligencia. Los animales carecen de inteligencia y por ello jamás hacen la experiencia de captar que hay realidades en sí frente a ellos. Es por eso por lo que carecen de lenguaje simbólico.

Lo que sí captan los sentidos son las manifestaciones o dimensiones físicas de la substancia. Estas dimensiones físicas existen porque tienen una subsistencia propia (la substancia) sólo captable por la inteligencia. Los sentidos, repetimos, sólo captan las dimensiones físicas que son la epifanía de la substancia. Pues bien, de las dimensiones físicas unas son esenciales y otras

accidentales, según los casos. Pongamos un ejemplo: El lápiz que yo tengo en la mano no sería lápiz si no tuviera mina (elemento esencial), pero es completamente accidental que sea de color blanco o negro. Por cierto, el accidente hace referencia a la esencia más que a la substancia. No podemos decir que todas las dimensiones físicas de una cosa sean simplemente accidente de la misma: es de la esencia del lápiz el tener mina, pero no lo es el que el lápiz sea de color negro o amarillo (accidente).

Pues bien, cuando conocemos la realidad que está frente a nosotros y estudiamos las notas que determinan su definición, entonces tenemos la esencia. La esencia responde a la pregunta: ¿qué tipo de realidad es ésta? La esencia se configura por la determinación de una realidad concreta mediante sus notas diferenciales. La naturaleza añade a la esencia un momento dinámico; es la misma esencia en cuanto principio de desarrollo, en cuanto principio de operación.

El hombre capta, por tanto, que hay realidades frente a él de una determinada factura. Todo aquello que existe en sí es una substancia. La substancia es, por lo tanto, un concepto irrenunciable no sólo por las exigencias del dogma eucarístico, sino también por las exigencias de un sano realismo: negar que existan cosas en sí es negar la realidad. Una de las dificultades que se levantan contra el concepto de substancia es que la materia está compuesta de elementos varios que hacen desaparecer el concepto de la unidad ontológica de las cosas. Ahora bien, el problema se resuelve si tenemos en cuenta que cada uno de esos elementos es real y que, en combinación con otros, forma un conjunto (libro, lápiz) que también es real y subsistente. El concepto de substancia se impone a todo el que percibe que las cosas que le rodean son reales y no producto de su imaginación.

Lo que capta el entendimiento es que hay realidades en sí, que esto que tengo en la mano es una realidad, una substancia, algo (aliquid).

Este punto suele dar lugar a confusiones que no favorecen en nada a la metafísica. Cuando, por ejemplo, se dice que la metafísica estudia el ser, o el ente, la persona ajena a dicha ciencia se pregunta en seguida: ¿Dónde está ese ser? Lo mismo ocurre cuando se dice que la metafísica estudia el ente. El ser o el ente no existe y con ello se comete una extrapolación, una excesiva abstracción que desorienta al que se inicia en la materia. Otra cosa es decir que la metafísica estudia todas las cosas (por ejemplo este lápiz, esta mesa) en cuanto que son una realidad, un ente, una substancia, algo (aliquid).

A propósito de la substancia, tenemos que decir que substancia no tiene nada que ver con una especie de substrato físico. La substancia es la subsistencia ontológica de las cosas en virtud de la cual se diferencian de Dios creador, y es justamente él el que ha dado a las criaturas una subsistencia propia, en virtud de la cual existen frente a la nada. Hablaremos más delante de Dios creador (conocido por el principio de causalidad) y es justamente él el que ha dado a las criaturas una subsistencia propia en virtud de la cual existen antes, durante y después del conocimiento que de ellas tenemos. Yo ahora, al escribir, capto que sobre la mesa hay una realidad (algo) que subsiste en sí misma y por ello sé que existía antes de que yo la conociese. Se trata de un libro que subsiste en sí, que la inteligencia capta como una realidad en sí. No es, pues. nada físico, sino la subsistencia ontológica propia de la que está dotado. Lo capto cuando digo: «ahí hay algo».

LA ESTRUCTURA DEL JUICIO

Lo que hemos dicho hasta ahora lo vamos a explicar de otro modo hablando de la estructura del juicio.

Es sabido que el tomismo ha hecho del esse entendido como actus essendi la clave de su filosofía. Este acto de ser se encuentra en Dios de forma plena e imparticipada. mientras que en la criatura se encuentra de forma participada y limitada por la esencia receptora con la que realiza una composición real, no en cuanto dos entes acabados, sino en cuanto dos coprincipios de una única realidad. Es un dogma sagrado en el tomismo decir que el esse es absolutamente inconceptualizable, no es un quid. no es un algo. Se substrae, por lo tanto, al conocimiento quiditativo: esse non est ens, sed est quo ens es.

Pues bien, lo que quisiéramos es mostrar que el ser es conceptualizable, que el primer concepto y más genuino que hace el hombre es que ahí hay una realidad, es decir, algo. Y no se puede decir que el juicio «Dios existe» sea irreductible al juicio «Dios es una realidad», es decir, algo, alegando que cometeríamos entonces una tautología. Reflexionemos sobre ello.

El juicio puede ser ciertamente esencial y existencial. Juicio esencial es éste: «Pedro es un hombre». Juicio existencial es aquel que se limita a decir de un sujeto que existe: «Pedro existe». Analicemos, pues, estos dos juicios con el fin de ver si el verbo ser como existencia puede ser o no predicado. Comencemos por el análisis del juicio esencial.

En el juicio esencial «Pedro es hombre», atribuimos la esencia de «hombre» a un sujeto conocido ya como realidad, conocido como algo. Implica este juicio que conocemos ya la realidad de Pedro como tal realidad. Ya sabemos que Pedro es algo, una realidad, una substancia. En efecto, si a la pregunta ¿qué es Pedro?, respondo diciendo que Pedro es algo, una realidad, cometo una tautología. Ya sabíamos que Pedro era una realidad, que Pedro era algo. Lo que quiero saber en este juicio es qué tipo de realidad es. Así pues, el sujeto de este juicio es «la realidad de Pedro» (Pedro en cuanto realidad) y el predicado es la esencia de hombre. En este juicio, en consecuencia, se predica una esencia de una realidad, conocida previamente como realidad. En él se establece la verdad esencial: es verdad que Pedro es hombre. Hay adecuación de una esencia a una realidad, a una substancia.

Una variedad del juicio esencial es aquel juicio en el que se predica de una realidad ya conocida como realidad, o bien una propiedad esencial, o bien una nota accidental. Si yo digo «Pedro es de color blanco», estoy diciendo en realidad: «Pedro es un hombre blanco». Se trata de una determinación ulterior de la esencia de hombre que atribuimos a la realidad de Pedro.

Vayamos ahora al juicio existencial. Comencemos por este juicio: «el hombre existe». ¿Qué es lo que hacemos en este juicio? Lo primero que hay que decir es que el juicio «el hombre existe» es absolutamente equivalente al juicio «el hombre es una realidad». Este último juicio tiene perfecto sentido, el mismo sentido que el primero. La prueba es que en la conversación normal sirve para recalcar la existencia de algo. Si yo digo: «los extraterrestres existen» y provoco perplejidad o incertidumbre en los que me escuchan, puedo recalcar la idea diciendo: «sí, los extraterrestres son una realidad».

Ahora bien, decir de una cosa determinada que es una realidad, ¿es cometer una tautología? En absoluto. Cuando en el juicio existencial afirmo «el hombre existe», tomo el sujeto «hombre» no como una realidad sino como una esencia. Sé perfectamente lo que es ser hombre: animal racional; pero no sé si existe, no sé si es una realidad. Entonces, lo que hago en el juicio «el hombre existe» o «el hombre es una realidad» es atribuir la realidad a una esencia. Es decir, lo que hago aquí es lo contrario a lo que hacía en el juicio esencial. En el juicio esencial «Pedro es hombre» atribuía la esencia de hombre a la realidad de Pedro conocida sólo como realidad. Ahora,

lo que hago en el juicio existencial es atribuir la realidad a una esencia conocida como esencia. El juicio existencial predica, por lo tanto, la realidad de una esencia. En el juicio existencial se da también la verdad, en cuanto que en él se adecua la realidad a una esencia.

Pongamos otro ejemplo. Yo puedo afirmar «Dios existe. Dios es una realidad». En este caso sé perfectamente lo que es la esencia de Dios (ser creador, infinito, etc.). Lo que me falta es saber si lo que conocemos con el nombre de Dios es o no una realidad. Cuando afirmo que Dios existe, lo que entonces hago es decir que lo que conocemos por Dios (esencia de Dios) es una realidad. Predico de nuevo una realidad de una esencia.

En ninguno de los juicios referidos cometemos tautología alguna, puesto que lo que hacemos es predicar no una realidad de una realidad, sino una esencia de una realidad o una realidad de una esencia. Pero veamos otro ejemplo más difícil. ¿Cómo entendemos el juicio existencial «Pedro existe»? ¿Qué es lo que hacemos en este juicio?

Indudablemente, en el juicio «Pedro existe» afirmamos la existencia de Pedro, o lo que es lo mismo, decimos que Pedro es una realidad. Pero, ¿qué es Pedro como sujeto del juicio? Cuando respondemos a esto, decimos que Pedro es un hombre, que tiene por lo tanto la esencia de hombre, incluso que tiene la esencia de hombre determinada por algunas notas ulteriores como las de alto, guapo, etc. Es decir, conozco algunas de las notas determinantes de este hombre, pero todavía no sé si existe. Imaginemos que he visto la pintura de un hombre, debajo de la cual estaba escrito: «retrato de Pedro». Todavía puedo preguntarme: pero, ¿este Pedro de la pintura es una realidad o una ficción del pintor? Lo mismo ocurre si de Pedro he oído hablar o he escuchado descripciones de él. Puedo entonces preguntarme: el tal Pedro ¿existe o no en la realidad?. o ¿es un personaje legendario? Por lo tanto, también en el juicio «Pedro existe». «Pedro es una realidad». atribuyo una realidad a una esencia, en este caso particularizada por ciertas notas ulteriores. Estamos, en consecuencia. en un caso particular del juicio «el hombre existe».

Según esto, podemos decir que la esencia se configura por la determinación de una realidad concreta por sus notas diferenciales. La existencia, en cambio, por la atribución de una realidad a una esencia. La esencia responde a la pregunta: ¿qué tipo de realidad es una realidad conocida ya como realidad? La existencia responde a la pregunta de si una esencia tiene o no realidad. La esencia es siempre la esencia de una realidad, de una substancia; y la existencia, la realidad de una esencia. No existe la existencia como tal, por ello no es adecuado decir que Dios es la pura existencia, porque las existencias no existen. Existen las realidades.

De todos modos, en el juicio esencial y en el existencial entran los conceptos de algo (una substancia, una realidad, un ente) y de esencia. En el primer caso (juicio esencial) predico la esencia de una substancia, de una realidad, ya previamente conocida como realidad. En el segundo caso (juicio existencial) digo que una esencia determinada es una realidad, una substancia, algo (aliquid). Por lo tanto, el ser es un predicado, un quid. Es conceptualizable. Decir que «Pedro existe» es lo mismo que decir que es una substancia, una realidad, algo. Lo primero que podemos decir de todas las cosas, el primer predicado que les atribuimos consiste en decir que son una realidad, una substancia, algo .

El entendimiento. por su parte, no tiene que demostrar que las cosas son una realidad. El hecho de que las cosas son una realidad es algo evidente y es el fundamento inconmovible de toda especulación realista. Desde Aristóteles se ha dicho que lo primero que captamos es que hay realidades. A partir de ahí y no antes comienza la filosofía. Es algo que goza de evidencia y no puede ser sometido a demostración. Con todo, es necesario insistir en que, cuando captamos que una esencia determinada (el hombre) es una realidad, no captamos el ser en general. Si así fuera, no distinguiríamos el ser percibido del sujeto perceptor, pues ambos estarían abarcados y confundidos en la generalidad de ese ser. Captar que el hombre es una realidad es captar. por el contrario, que el hombre se opone a la nada, pero limitadamente, como una realidad. como una substancia y no como la totalidad de lo real. Dicho de otra forma, no se opone a la nada como el ser, sino como un ser, como una substancia, como algo que implica absolutez y limitación en su entidad.

Es obvio, por otro lado, que lo que es absoluto y limitado en su entidad dice identidad consigo mismo dentro de sus límites, y en consecuencia, diferenciación de todo lo que está fuera de dichos límites. De ahí que se diferencie también de la realidad del sujeto perceptor. Cuando digo «ahí hay algo», estoy diciendo que es una realidad diferente de mí, que es un en sí, que es una substancia, un ente que rechaza absoluta y parcialmente la nada.

El juicio nos lleva a esto: a percibir que las cosas son una realidad. El entendimiento no tiene que demostrar lo que resulta evidente: que hay realidades. Lo único que puede mostrar es cómo (y esto es obra de la epistemología) el sujeto se hace fielmente con la realidad conocida. Habría que resolver el eterno problema de conjugar la racionalidad abstracta de nuestros conceptos con la realidad concreta conocida. A esto responderemos más adelante; ahora sólo nos basta con haber mostrado que por el juicio no captamos el ser en general y que, por otra parte, acudir al ser en general es obstruir ya de entrada la posibilidad de un conocimiento objetivo.

El primer predicado objetivo que podemos tener de las cosas es que son un ser, una substancia, una realidad, algo en definitiva. Porque decir que una cosa es una realidad o una substancia es lo mismo que decir que es algo. Al decir de una cosa que es algo, quiero decir que se opone a la nada, pero siempre de un modo parcial, en cuanto que es una realidad, una substancia y no la totalidad de lo real. Por ello, el concepto de algo es el más apropiado. Se dice de una realidad en singular o también de varias realidades en plural, connotando tanto la absolutez como la limitación de las cosas conocidas, es decir, conociéndolas en su realidad concreta y singular. Algo es todo aquello que se opone a la nada de un modo parcial. Pero entendámonos bien, las cosas no son algo porque lo diga o imponga mi conocimiento, sino porque son realidades que, en su singularidad concreta, se oponen a la nada absoluta y parcialmente. Dicho de otro modo, son una excepción a la nada.

Por ello, el objeto de la metafísica no es el ser ni el ente en general que no existen, sino todas las cosas en cuanto que son una realidad, una substancia, algo. El ser es siempre un algo, un quid. No es acto ni principio y, si decimos de una cosa que existe, es porque hemos captado que es algo, que es un quid, aunque todavía no sepamos qué tipo de quid (esencia) es.

Concluyamos. Yo no capto el ser o el ente. Yo no capto el ser o el ente, sino que simplemente capto lo que está frente a mí y mi propia realidad como una realidad, como una substancia, como algo. La noción de algo implica esto: el ser una excepción a la nada, una realidad, una substancia. Lo que existe como algo se opone a la nada no como el ser en general, sino como un ser, una substancia, como algo que implica absolutez y limitación en su entidad, como lo que rechaza la nada absoluta pero parcialmente. Dice identidad consigo mismo dentro de sus límites y. en consecuencia, diferenciación de todo lo que está fuera de dichos límites. De ahí que todo aquello

que es una realidad, algo, se diferencia también de la realidad del sujeto perceptor: subsiste en sí independientemente de mí. es algo. Yo capto una realidad diferente de mí.

Por ello volvemos a decir que el primer principio es el de substancia, es captar que existen cosas, excepciones a la nada, algo s. No partimos de una noción de ser en general o de un actus essendi que, como tal, dice sólo perfección absoluta de ser y que luego hay que limitar con la esencia receptora. La realidad que tengo frente a mi es algo que está limitado en cuanto algo antes incluso de saber qué esencia tiene.

Ser algo conlleva una identidad consigo mismo dentro de los propios límites y por ello una diferenciación de lo que está fuera de dichos límites, es decir, de las otras realidades. La misma etimología de algo (aliguid = alud quid) implica un quid (identidad) y un aliud (diferenciación de los demás).

Se diferencia de todo, incluido el sujeto perceptor. Es por tanto una realidad objetiva (obiectum).

Por el hecho de ser algo. una realidad, no es otras realidades. Otros entes podrán tener la misma esencia, pero al ser otras realidades ya son distintos. Sencillamente. todo aquello que es una realidad, algo, dice identidad entitativa dentro de los límites propios y por lo tanto se diferencia de todos los demás seres. Ser algo es una posesión parcial de ser y por lo tanto se diferencia de todas las otras partes de ser que existen. La limitación y la absolutez que implica son dos aspectos de la realidad que conocemos. pero no dos coprincipios en composición real.

A su vez, la noción de algo es. como tal noción abstracta, válida para todas las cosas. Sin embargo, en su condición de noción abstracta, no desfigura la realidad concreta. Es decir, la noción de algo no dice sólo absolutez de ser, en una abstracción que no representa ya las cosas concretas, sino que dice absolutez y parcialidad de ser, y por ello designa perfectamente la realidad concreta que está frente a mí, porque es una realidad que, en su singularidad concreta, se opone a la nada absoluta y parcialmente.

La noción de algo, en su abstracción, refleja la realidad concreta que tenemos frente a nosotros, porque refleja tanto la absolutez como la limitación entitativas que encierran las cosas singulares que encontramos. En una palabra, con este concepto capto la realidad que hay frente a mí en su entidad singular, en su concreción entitativa, porque capto al mismo tiempo la absolutez y la limitación de su ser. Capto que, frente a mí, hay una realidad que, en su singularidad concreta, rechaza la nada absoluta y parcialmente. Eso es lo que quiero decir cuando digo: ahí hay algo.

Esta delimitación que hemos hecho respecto de la noción de ser hay que hacerla también respecto de los otros trascendentales: verum, bonum, etc., diciendo que la metafísica atiende también a todo aquello que en su concreción es bueno y verdadero.

EL OLVIDO DE LA SUBSTANCIA

Hemos visto que realmente no se puede demostrar que hay realidades. Esto es una evidencia. Lo que cabe hacer es comprobar las consecuencias que tiene en el campo de la filosofía el olvido de la substancia y, con ello, advertir de las incongruencias en las que se cae.

A) Analítica del lenguaje

La analítica del lenguaje, por ejemplo, excluye la metafísica en cuanto que rechaza que sea una ciencia que se ocupa de la realidad en cuanto realidad. La metafísica no tiene una parcela propia, sino que consiste más bien en el análisis del sentido del lenguaje hablado. El llamado círculo de Viena (C. M. Schlick, R. Camap, O. Neurath, V. Kraft, etc.) no aceptaba en un principio como frases significantes sino aquellas que tuvieran un contenido empíricamente verificable, como son las frases de las ciencias experimentales, o un contenido tautológico como es el propio del lenguaje formal de las matemáticas. El caso es que el principio de que sólo tiene sentido lo que es empíricamente verificable es un principio que, en sí mismo, no es empíricamente verificable; dicho de otro modo, es un principio metafísico de valor absoluto, porque está fundado sobre la afirmación del ser en sí. Es curioso que, para negar la metafísica, es preciso ser metafísico.

En efecto, no hacemos una afirmación absoluta sino afirmando o negando el ser en sí: «esto es o no es real», «tiene o no tiene entidad», «es o no es en sí significante». Abandonemos la referencia a lo real y ya no podremos hablar.

Es cierto que, en una segunda fase y bajo la influencia del segundo Witgenstein, los analistas abrieron el campo de significación de las palabras. Las palabras están ahora legitimadas por el uso. Hay distintos juegos de lenguaje que son como ámbitos de lenguaje (lenguaje de las matemáticas, del fútbol) en el que cada palabra tiene una significación concreta legitimada por el uso. Es el uso el que legitima el significado de las palabras. Cabe por ello hablar de Dios, pues es un término que está legitimado por el uso en determinados juegos de lenguaje. Son muchos los analistas que han tratado de legitimar el lenguaje religioso por este procedimiento.

Ahora bien, esto no significa nada sobre la existencia objetiva de Dios; significa simplemente que se habla de Dios, que hablar de Dios tiene sentido. Éste es el drama de una filosofía que no puede establecer la existencia objetiva de Dios y ni siquiera la trascendencia espiritual del hombre, pues es una filosofía que carece de metafísica.

B) Kant

El problema de Kant es, ni más ni menos, que la pretensión de hacer filosofía sin contar con el noumeno, con el en sí, de modo que la metafísica se convierte en epistemología.

De las cosas no conocemos más que la manifestación sensible que captamos por los sentidos, pero no el noumeno, no el en sí. Dice así Kant: «de la cosa sólo conocemos los fenómenos, dejándonos sin conocer a la cosa en sí, por más que para sí misma sea real».

Nuestros conceptos no los formamos, en consecuencia, a partir del en sí de las cosas, sino aplicando las categorías a priori a la información sensible y caótica que recibimos por los sentidos. En efecto, Kant, que quería dar a la filosofía un rigor científico como el que poseía la ciencia física de Newton, se planteó el problema de fundamentar los juicios sintéticos a priori que son los que hacen avanzar el conocimiento, puesto que en ellos se hace la síntesis de lo universal y de lo particular.

Ahora bien. puesto que lo universal no puede proceder de lo particular, habrá que alojarlo en el a priori de las categorías de la conciencia. Dice así Kant: «los conceptos empíricos y su

fundamento, o sea la intuición empírica, nunca pueden suministrarnos más proposiciones sintéticas que las puramente empíricas, es decir, experimentales y que por consiguiente no pueden nunca contener necesidad y absoluta universalidad». Una proposición universal no se puede sacar de la experiencia''.

Como dice Verneaux, «la unidad y la necesidad del conocimiento, según Kant, no pueden provenir de la experiencia: por lo tanto estos caracteres derivan de la razón que posee a priori la forma del conocimiento. Kant admite como evidente que los conceptos son a priori» ' Mi conocimiento no puede reglarse por la naturaleza de los objetos, luego ha de reglarse por las categorías a priori. Kant desconocía la teoría tomista de la abstracción. Como dice Verneaux, que frente a Kant presenta el realismo del conocimiento, «la negación de toda intuición intelectual en Kant nos parece el punto decisivo de toda discusión del kantismo».

Es ahí donde se juega el destino de la metafísica. Y continúa Verneaux: «porque el concepto, como todo acto de conocimiento, es intencional. No es una cosa arbitraria, pintura, símbolo de otra cosa, sino el medio de conocer la cosa, una intención hacia el objeto. Es lo que podríamos llamar un concepto abierto o transparente. Por su concepto, pues, la inteligencia visualiza un objeto. El concepto tomado como sujeto de un juicio representa a esa cosa según uno de sus aspectos. El juicio consiste en completar un sujeto refiriéndole otro carácter que se percibe en el objeto, ya inmediatamente por intuición, ya por medio de razonamiento».

Ahora bien, Kant no puede montar su sistema sin caer en continuas contradicciones. Una de dos: o los fenómenos son existentes y entonces tienen una propia subsistencia o noumeno, o no lo son, y entonces son la nada. De hecho, a pesar de que Kant dice constantemente que no podemos conocer el noumeno , a veces lo supone. Pero como dice Vemeaux, «si no se sabe nada de las cosas, es mejor callar». Llega incluso Kant a afirmar que el noumeno es causa de los fenómenos, admitiendo así un tipo de causa objetiva que contradice la categoría formal a priori de causa. Acudir, por otro lado, a los esquemas trascendentales como mecanismo de aplicación exacta de las formas a priori a la información sensible que recibimos de fuera es un recurso que queda inexplicado y que suena a ciencia-ficción. Como dice Vemeaux, «cuando las formas son actualizadas, su aplicación a los fenómenos es estrictamente arbitraria, ya que los datos sensibles son amorfos por hipótesis».

A veces uno se pregunta con Gilson si los seguidores y admiradores de Kant creen de verdad en su teoría del conocimiento y de las formas a priori. Gilson se pregunta: ¿Cuántos profesores de filosofía podríamos encontrar hoy que acepten como válida la tabla de categorías de Kant? Entonces, ¿por qué se sigue tanto a Kant? Y contesta el mismo Gilson: por lo que Kant representa, porque en Kant es el yo el que toma el lugar de Dios creador'`'.

C) Husserl

El defecto que tuvo por su lado la fenomenología de Husserl fue el de convertir la realidad en puro correlato de mi conocer. La intencionalidad en Husserl apunta al objeto, a la intención de la esencia; pero el objeto no puede ser definido sino en relación con la conciencia: es mero correlato del sujeto cognoscente. Sólo tiene sentido de objeto para una conciencia. La esencia es siempre término de un objetivo de significación.

Esta conciencia o polo subjetivo (noesis) no se suma numéricamente al polo objetivo. Es una operación constituyente del sentido del dato, es donación de sentido (Sinngebutig) al dato, constituyendo a éste en un significado ideal (noema) y sacándolo de su ingenuo realismo.

Con esto se llega al momento más importante de la fenomenología husserliana. Se trata de algo ya presente de modo inicial en las primeras obras de Husserl y que constituye el valor metafísico de su filosofía, algo que posibilita todas las pretensiones de la misma: se trata de la reducción fenomenológica (epoché). Aparecerá como una vuelta al idealismo en algunos de sus discípulos (E.

Stein, A. Reinach) que mostraban inclinación por el realismo de la «contemplación de las esencias».

El método descriptivo exigía su propio fundamento radical. Para llegar al principio epistemológico capaz de salvar la filosofía de todo naturalismo, era necesario poner entre paréntesis la vida natural, sostenida por una protocreencia en la realidad natural de las cosas. Esta puesta entre paréntesis incluye mi propio yo, haciendo posible la experiencia de la realidad como fenómeno. El mundo queda así reducido a no ser sino lo que aparece a mi conciencia, queda reducido a correlato de la misma. Lo fáctico ha sido reducido así a lo eidético, a lo esencial, y con ello se ha conseguido la medida universal de todo conocimiento verdadero, la posibilidad de ulteriores conocimientos verdaderos y fundados. Así, el mundo no es negado sino recuperado en una perspectiva trascendental. El sujeto no crea al mundo, lo hace existir como fenómeno. El sujeto hace que el objeto se me manifieste a mí en lo que es. Sólo desde mí y en cuanto manifiesto a mí, tiene validez lo que llamamos el ser de las cosas. La función de la fenomenología no es explicar el mundo por sus causas sino comprender lo que es. Y lo que es sólo puede tener sentido en una correlación al sujeto cognoscente.

Esto pudiera ser llamado en todo caso idealismo trascendental en el sentido de que lo que la conciencia hace es fundar la posibilidad de la manifestación del objeto intencional, tal como éste es en sí mismo. La conciencia funda desde sí misma la manifestación del objeto, es un acto que desde sí mismo abre el área de sentido del objeto. El que el objeto sea sentido noemático depende de la conciencia que es un acto significante . El ser de las cosas no es su existencia o su realidad sino su sentido, y este sentido es ser un correlato de la conciencia fundante.

Sin la intencionalidad cognoscitiva no puede hablarse de objeto o de esencia de un objeto. El objeto, por lo tanto, no es un objeto en sí, sino el objeto percibido. Lo que pide Husserl es la suspensión de la creencia en la realidad en sí con su famosa puesta entre paréntesis. El mundo no tiene sentido sino en relación a mí. Dice así Dartigues:

«Esta afirmación del mundo como fenómeno, es decir, como no teniendo sentido sino en su manifestación en la vivencia, conecta con la actitud de Descartes. Tanto para Husserl como para Descartes el "yo pienso" es la certeza primera a partir de la cual es preciso obtener las restantes certezas».

Es verdad que en Descartes el punto de partida es el ego cogito y en Husserl el «ego cogito cogitatum; pero en todo caso no hemos salido del idealismo. Ésta fue la clave de la decepción de la discípula de Husserl, Edith Stein. Según esta filosofía el árbol percibido sólo existe en cuanto percibido. La fenomenología, en todo caso, lo que hace es sustituir la substancia, el en sí. por el sentido y la significación.

Evidentemente, pensamos nosotros que es claro que el hombre puede cargar de significación a las cosas, pero la significación se añade al ser objetivo que las cosas tienen. El reloj que poseo sobre la mesa puede tener una significación muy personal para mí porque es un recuerdo de mi padre. pero no deja de ser un reloj. La significación que da el sujeto no puede sustituir a la realidad objetiva de las cosas. El objeto no es puro correlato de mi conciencia. Cuando capto que hay algo, quiero decir que frente a mí hay una realidad que se diferencia de mi yo como subjetividad. Decir que hay algo significa que hay una excepción a la nada, algo que existe y que está ahí, un ser subsistente, una substancia en virtud de la cual sé que existía antes de que yo lo conociese. Tengo la certeza de que ahí hay algo temporalmente anterior a mi conocer, porque lo capto como subsistente, como una substancia. Hay que volver al realismo puro, para constatar: ahí hay una realidad. El ser en general no existe.

Más adelante veremos que Zubiri no llega a la substancia. se queda en la fenomenología.

D) Heidegger

En Heidegger el fenomenólogo remonta a la experiencia y al sentido del ser. Si Heidegger estudia las dimensiones existenciales del hombre (Sein und Zeit) y el lenguaje (Unterwegs zur Sprache) es porque en ellas se revela el ser. Heidegger. quejoso de que la metafísica se hubiera dedicado al estudio de los entes, propugna superar el olvido del ser y abrirse al sentido del ser. Hay una diferencia ontológica entre los entes y el ser. La cuestión heideggeriana versa sobre el ser de los entes. Los entes son gracias al ser . Si se parte del hombre, es porque éste es el único ser capaz de preguntarse por su propio ser y por el ser de los entes. El hombre es precisamente Dasein, porque en él se revela el Sein.

La cuestión de la nada es el contrapunto del ser: la experiencia de la nada proviene de que los entes no son el ser. La nada es el velo del ser. y es, por lo mismo. el camino que abre al hombre a la experiencia del ser. El hombre trasciende los entes en cuanto que está abierto al mundo y, a través del mundo, al ser. El hombre trasciende los entes y los supera confiriéndoles inteligibilidad, proyectando sobre ellos la luz del ser.

Pero, ¿cuál es ese ser de Heidegger? El ser, en cuanto tal, no depende del hombre ni es un producto o proyecto del hombre. Dice Alfaro interpretando a Heidegger: «es más bien el hombre el que existe como proyecto del ser, como fundamentalmente abierto al ser e interpelado por él a guardar la verdad del ser. Éste es el sentido de la frase de Heidegger "el hombre es el pastor del ser"».

En su intento por «mostrar» la noción de ser, Heidegger parte de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. El ser no es ni un ente, ni un constitutivo de los entes, ni la totalidad de los entes; no es ni Dios ni un fundamento último del mundo. Los entes provienen del ser, no mediante una causalidad eficiente, sino en cuanto que son tales gracias a la iluminación (Lichtung) del ser; es decir, el ser es la luz que saca a los entes de su ocultamiento y se hace así presente a ellos como su fundamento trascendente. Esta relación del ser a los entes pertenece internamente al mismo ser.

El ser se oculta y se descubre en los entes; es algo que acontece por pura iniciativa en cuanto que se descubre y encubre. El ser no puede ser pensado sino como mero acontecer. El hombre no puede provocar por sí mismo la venida del ser en cuanto tal, sino únicamente aguardar su venida y estar atento a su voz. La interpretación del ser está aún por hacerse y es un enigma.

La verdad es que Heidegger no explica ni cómo ni por qué acontece el ser. Por otro lado, se pregunta Alfaro, si es pensable un mero acontecer en el que no acontece sino el mero acontecer. El ser de Heidegger se ausenta y se descubre, pero ¿esto es libertad o es destino? ¿Es personal o impersonal? ¿Finito o infinito? ¿Es trascendencia plena y fundadora de los entes o meramente pensada? Éstas son las preguntas de Alfaro. El ser de Heidegger es absolutamente indeterminado, ése es el problema, y habrá que preguntarse si, en tal indeterminación, no es un mero correlato de la conciencia humana. En otros términos, habrá que preguntarse si con Heidegger seguimos todavía en la fenomenología sin llegar al en sí.

EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Antes de hablar del principio de causalidad, mencionemos los principios de identidad y de no-contradicción. Una vez que hemos constatado que hay cosas, surge el principio de identidad: «una cosa es lo que es». El principio de identidad es una ley suprema de lo real y fluye inmediatamente de la noción de lo real. Es una necesidad absoluta del pensamiento, porque la identidad es una necesidad intrínseca de lo real: lo que es, es.

El principio de no-contradicción es también fundamental: «una cosa es lo que es y no puede ser y no ser a la vez lo que es desde un mismo punto de vista». Hemos visto que nosotros captamos todas las realidades en cuanto que son algo, es decir, como entidad que se identifica consigo misma dentro de sus límites y, por lo mismo, se diferencia de todo lo que no es ello. De la experiencia del límite, de la frontera con la nada, surge la noción de no ser lo otro. Yo conozco este lápiz que tengo en la mano como una realidad, como algo; pero con ocasión de que ya no lo tengo en la mano o con ocasión de que advierto que este lápiz no es la mesa, formo la idea de no ser. Y una vez que he aprehendido a partir de las cosas el no ser, entiendo que un ente no puede ser y no ser a la vez y en el mismo sentido: el principio de no-contradicción expresa así la incompatibilidad radical entre el ser y el no ser.

Decimos «a la vez» porque no hay contradicción, por ejemplo, en que las hojas de un árbol sean verdes en una época de un año y marrones en otra. Decimos también «en el mismo sentido» porque no es contradictorio que la lluvia sea beneficiosa para unos y dañina para otros en un sentido diferente.

El principio de causalidad no deriva de la noción de ser tan directamente como los anteriores. Decir que hay algo ni significa decir que sea ni causado ni encausado. Por ello, sólo llegamos al conocimiento de este principio, una vez que hemos hecho la constatación de que hay cosas que no tienen en sí mismas la explicación de su ser. Hecha esta constatación, hay que buscar un ser que dé razón de la existencia de lo que consideramos inexplicable. Renunciar a dicha causa explicadora, sería tanto como dejar a nuestro fenómeno sin ser, sería tanto como equipararlo a la nada, pues sólo la nada carece de razón de ser. Negar el principio de causalidad significaría decir que algo no tiene ni en sí mismo ni en otro la explicación de su ser y, por lo tanto, equipararlo a la nada.

I. FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO

A veces se suele formular el principio de causalidad de la siguiente manera: «todo efecto tiene causa»; formulación poco feliz porque encierra una evidente tautología. Decir que todo efecto tiene causa es decir que todo efecto es efecto.

El principio de causalidad lo podríamos formular así: «todo lo que no tiene en sí la razón de su ser la tiene en otro». Entendido así, el principio de causalidad resulta un derivado del principio de razón suficiente: «todo ente tiene en sí, o fuera de sí, la razón de su ser». Aunque no entramos ahora en la discusión de cuál de los dos es el primero.

El principio de causalidad es un primer principio y, como todos los primeros principios, es evidente. Por ser evidente, es indemostrable, y para captar su sentido, basta recorrer sus términos. Su negación nos conduce al absurdo. Veámoslo. Si el principio de razón suficiente no fuera verdadero, de modo que un ente no tuviera en sí ni fuera de sí la razón de su existencia, el ser y la nada se encontrarían en las mismas condiciones: tanto la nada como el ser no tendrían razón de ser, lo cual es absurdo. La nada no tiene razón de ser. pero el ser la tiene. Asimismo. negando el principio de causalidad, podríamos afirmar que el ente contingente, es decir, el que no tiene en sí la razón de su existencia, es incausado. Pero esto equivaldría a decir que, como ente contingente. no tendría en sí la razón última de su ser, y al mismo tiempo, como incausado, tampoco la tendría fuera de sí. Por lo tanto, no la tendría en modo alguno, lo cual es lo mismo que decir que no es.

Con estas reflexiones llegamos a la conclusión de que la casualidad como ausencia de causa no existe. Pongamos un ejemplo: salgo de casa a las doce de la mañana y me cae una teja y digo: ¡qué causalidad, esta teja tenía que caer a las doce! Sin embargo esta teja no ha caído por casualidad, ha caído porque tenía tales centímetros fuera del alero, porque estaba suelta y porque ha soplado viento de determinada intensidad. Sencillamente ha habido unas causas que en ese

momento yo desconocía y por ello hablo de casualidad. De ahí que Poincaré decía bien al observar que la casualidad es el nombre que le damos a nuestra ignorancia.

Así pues, no se puede hablar de casualidad como ausencia de causa. El principio de que todo lo que no tiene en sí la razón de su ser la tiene en otro es un principio evidente cuya negación nos lleva al absurdo.

Pasamos ahora a ver algunas objeciones que se han propuesto contra el principio de causalidad. Quien niega la existencia de Dios sabe que, atacando este principio, se ataca la certeza que podemos tener de su existencia.

Con todo, antes de entrar en materia, recordemos que el principio de causalidad puede ser entendido a dos niveles: causalidad configurativa y causalidad creativa; con otro nombre: causalidad física o causalidad metafísica. La causalidad física o configurativa la podríamos enunciar así: «todo fenómeno físico que no tiene en sí la razón de sus propiedades específicas como tal fenómeno, la tiene en otro». Por ejemplo, el fenómeno físico de una enfermedad, el que un miembro de mi cuerpo presente una forma anormal, tiene o puede tener como causa un virus determinado.

La causalidad metafísica la podríamos enunciar así: «todo ente que, en cuanto ente, no se explica por sí mismo, debe a otro la razón de su existencia».

Como se ve, la causalidad física y la metafísica se basan en el mismo principio, pero, mientras la primera nos proporciona la causa próxima de un fenómeno físico, la segunda nos proporciona la causa última de una realidad en cuanto realidad. Pasamos ahora a presentar las principales objeciones que se han hecho al principio de causalidad.

A) Hume

Hume ha pasado a la historia como intérprete empirista del principio de causalidad. Los empiristas, por negar toda distinción entre el conocimiento sensible y el intelectual, no reconocen a la mente humana la capacidad de suministrar a la conciencia realidades absolutas y leyes objetivas. La experiencia humana, nos dicen, no nos ofrece más que objetos concretos, cosas y sucesiones de cosas sin un lazo causal y necesario que las ligue. Si nuestra mente descubre en una mera sucesión un lazo causal, ello se debe a la ilusión de nuestra mente, a la costumbre. Al ver repetirse ciertas sucesiones de fenómenos, nace en nosotros la ilusión de que entre ellos hay un lazo causal. Pero, en realidad, la relación de causa sólo existe en nuestra fantasía. La experiencia no nos proporciona un lazo necesario de causalidad, sino una mera sucesión de fenómenos concretos. A esta afirmación del empirismo podemos responder de múltiples formas.

Ante todo, es preciso responder que la negación del principio de causalidad se opone al sentido común. Si no existe causalidad alguna, si no hay un influjo entre causa y efecto, ¿por qué castigamos a los malos y premiamos a los buenos? Si no hay causalidad, es totalmente ilógico que haya imputabilidad de actos. Sin el principio de causalidad, todo el orden moral y social se vendría abajo. Lo mismo tendríamos que decir de nuestra vida cotidiana: si no hay una causa de mi enfermedad, no buscaría el curarla con la medicina adecuada. El sentido común nos lleva a basarnos siempre en el principio de causalidad.

El mismo sentido común nos alecciona, por otra parte, descubriendo relaciones muy constantes que no responden al principio de causalidad. Por ejemplo, no hay relación más constante que la relación día-noche, y sin embargo, nadie afirma que la noche sea causa del día o viceversa.

Así pues, en contra de lo que dicen Hume y los empiristas, no toda relación constante nos produce la sensación ilusoria de la causalidad. El mismo sentido común nos hace distinguir la diferencia entre un tipo de relación y otro.

Si pasamos ahora al ámbito de la ciencia, veremos cómo toda ella se elabora basándose en el principio de causalidad. La ciencia analiza cada uno de los procesos físicos, químicos y orgánicos, descubriendo entre ellos la relación de causalidad. La ciencia, como recuerda bien Tresmontant , no nos habla de mera concomitancia de fenómenos, sino de comunicación de energía e información entre los cuerpos. Tomemos dos ejemplos propuestos por Tresmontant.

Nace un ser humano: la ciencia moderna no nos dirá que este nacimiento se debe a la mera sucesión de un espermatozoide y de un óvulo. Todo lo contrario, descubrirá que la generación se debe a una intrínseca información del óvulo por el espermatozoide. El mensaje genético que contiene el espermatozoide se combina con el que contiene el óvulo. De ello nace un nuevo código genético, una nueva información. La causalidad aquí es la comunicación intrínseca de un mensaje, de una información.

En el caso de la fotosíntesis nos encontramos también no con una mera sucesión de fenómenos, sino con una intrínseca comunicación de energía, que, proveniente del sol, es absorbida por la clorofila, de modo que la energía luminosa se convierte en energía química, que se utiliza para reducir el anhídrido carbónico captado de la atmósfera, formándose así la glucosa. Hay todo un proceso que consiste en una interna comunicación de energía.

Pero es más, la ciencia nos dice que podemos prever el resultado de determinados fenómenos, porque puede llegar a descubrir las propiedades esenciales de las cosas.

La ciencia avanza en parte por hipótesis (y en esto damos la razón a Popper), pero en la ciencia no todo es hipótesis. Cuando el hombre llega a descubrir las propiedades esenciales de las cosas, (las del cobre, por ejemplo), puede establecer una tesis: tales propiedades, en determinadas circunstancias, producen tales efectos. Y el hombre puede captar la ley interna de las cosas porque es capaz de abstraer de lo particular y de llegar, mediante este proceso abstractivo, a la naturaleza de las mismas, conociendo de esta forma el principio general o la ley que las rige. ¿Por qué, por ejemplo, no conviene la leche de vaca a un niño recién nacido? Porque las moléculas que constituyen la leche de vaca, proteínas, grasas y enzimas diversas, no poseen la misma constitución o estructura que la leche humana. Las moléculas de la leche de mujer se hallan adaptadas a la bioquímica propia de un niño de pecho. En cambio, las moléculas de la leche de vaca no lo están. Esto es una tesis, y no una hipótesis. Es algo basado en la naturaleza misma de las cosas. Y es una tesis, como decimos, no porque hasta ahora no haya sido descalificada (según el principio de Popper), sino porque la estructura interna, la naturaleza de las moléculas de la leche de mujer presenta una configuración determinada y específica.

Es conociendo la naturaleza determinada de las cosas como llegamos a conocer sus propiedades esenciales. Precisamente el valor de la inducción es éste. La inducción no es la verificación de 100 ó 100.000 casos, sino el hallazgo de las propiedades esenciales de las que dimana el valor universal de una ley. Por supuesto que hay todavía propiedades desconocidas que, si intervienen en determinados casos, harán que las conocidas no produzcan los efectos acostumbrados, pero el que nuestro conocimiento sea perfectible no quiere decir que sea esencialmente falsificable y que no hayamos llegado ya de hecho al conocimiento de ciertas leyes universales por haber conocido ya propiedades esenciales de las cosas.

Nos basta observar cómo la ciencia no se contenta con la observación de los fenómenos, sino que intenta llegar al descubrimiento de la naturaleza específica de cada cosa y, cuando consigue determinar cuál es la configuración intrínseca de algo, puede predecir sin duda los efectos que se producen. Se sabe, por ejemplo, que el cianuro mata al hombre, y no porque sea una verdad aún no descalificada. sino porque se conocen las moléculas y características propias de este veneno. No creo que se atreva nadie a descalificar esta verdad por la ingestión del mismo. Por supuesto que, si en determinados casos, quizá no produce tal efecto mortal, será porque han intervenido otras causas, no porque sea falsa o falsificable que el cianuro mata al hombre.

B) El principio de indeterminación

Recordemos el principio de indeterminación que Heisenberg descubrió en 1927. Según este principio, es imposible determinar a un tiempo y con exactitud la posición en el espacio de un electrón y su longitud de onda. Este principio hace que en el mundo subatómico no se puedan prever todos los fenómenos como ocurre en el mundo de la física superior, lo cual ha llevado a muchos científicos a reconocer las barreras que tiene hoy en día la ciencia.

Pero es el caso que no pocos han deducido de este principio de indeterminación la invalidez del principio de causalidad: en el mundo subatómico hay fenómenos totalmente imprevisibles, porque carecen de causa. Y esto es un paso ilegítimo que un científico no puede dar. Veámoslo.

Son muchos los que afirman la imposibilidad de conocer a un tiempo la situación y la longitud de onda de un electrón. Pero se debe a que la misma observación del electrón se realiza proyectando un haz de fotones que perturban el fenómeno observado y esto hace que sea imposible la medida exacta. Pongamos un ejemplo: si quiero sacar una fotografía de una superficie tersa de una piscina y no puedo hacerlo de otra manera que sumergiéndome a la vez en ella, es claro que resultaría imposible fotografiar la tersura de la piscina. Pues algo así ocurriría con la observación del electrón. Mi misma observación hecha con radiaciones de fotones, impediría la medida exacta y serena del objeto observado .

De todos modos, sea lo que fuere de esta explicación que acabamos de dar, es claro que un científico puede afirmar que, según el principio de indeterminación, la medida exacta se hace imposible; pero, como tal científico, no puede afirmar que hay cosas en sí indeterminadas, porque entonces estaría haciendo un juicio filosófico que no le compete como científico . El principio de indeterminación es un principio que se refiere a la técnica: para la técnica es imposible medir a la vez la posición y la longitud de onda de un electrón. Pero no se puede decir más. Como dice Riaza, más no se sigue del principio de indeterminación. Por ello el principio de causalidad no está contradicho por el principio de indeterminación. Las ciencias físicas, que pueden descubrir las propiedades esenciales de las cosas, no pueden hacer en cambio afirmaciones metafísicas como son las que corresponden a los primeros principios de la metafísica y que se sitúan en el tercer grado de abstracción (las ciencias físicas se sitúan en el primero).

C) Monod y la negación de la causalidad

Hagamos alusión al libro de Monod *El azar y la necesidad*, libro que se ha hecho famoso por la negación del principio de causalidad y por la defensa del azar.

Recordemos que, en el ejemplo que pusimos de la teja para hablar de la casualidad, decíamos que en este caso no había tal casualidad, sino una serie de factores que explicaban la caída. La teja no cae por casualidad, sino por unas leyes físicas.

Pues bien, Monod nos daría la razón en este caso, y diría que este tipo de azar es un azar operacional, un desconocimiento, en el fondo, de los factores que intervienen en él, pero, dice Monod, hay un azar que podemos llamar esencial, en el cual se da una imprevisibilidad. Él mismo nos pone este ejemplo:

Imaginemos que, mientras el señor Dubois trabaja en la reparación de un tejado, pasa por la calle el señor Dupont. El señor Dubois suelta por inadvertencia el martillo, el cual cae sobre la cabeza del señor Dupont y lo mata. Estamos ante un acontecimiento totalmente imprevisible. Pues bien, esto es lo que ocurre, dice Monod, con las mutaciones genéticas que se dan en el proceso de autoduplicación del código genético: son totalmente imprevisibles, no tienen nada que ver, por lo tanto, con causas inmediatas o lejanas. Según Monod por estas mutaciones imprevisibles se ha originado el cambio de las especies, las cuales una vez logradas por el azar, se consolidan.

Aquí tenemos que responder a Monod lo mismo que decíamos sobre el principio de indeterminación. Un científico tendría que decir: hoy en día las mutaciones genéticas nos resultan totalmente imprevisibles. Y no puede decir más. Afirmar que estas mutaciones no tienen causa es entrar en un terreno filosófico que al científico en cuanto tal no le compete. El hecho es que Monod confunde imprevisibilidad técnica con incausalidad. De que una cosa sea técnicamente imprevisible deduce que no tiene causa, y esto es otro tema: es pasar del terreno técnico al filosófico. En el ejemplo que el mismo Monod pone, la caída del martillo es imprevisible; pero cualquiera puede comprobar que la caída del martillo tiene una causa: la inadvertencia del señor Dubois y la ley de la gravedad. Son cosas distintas.

El caso es que, desde el punto de vista técnico incluso, la ciencia sigue trabajando para encontrar la ley de las mutaciones genéticas. En ello, en descubrir la ley de las cosas, se basa el progreso de la ciencia.

Una vez que hemos establecido el principio de causalidad es cuando podemos abordar el tema de la existencia de Dios. Por medio de este principio llegamos a Dios con verdadera certeza, no llegamos a él simplemente por el impulso de nuestro sentimiento o por la tendencia de nuestra aspiración. La existencia de Dios se nos impone como una exigencia misma de la realidad que encontramos aquí.

II. PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

A) La prueba del orden

Esta prueba del orden del universo corresponde a la quinta vía de santo Tomás. Es la más accesible al sentido común y también la que más abundantemente ha sido utilizada en la historia del pensamiento humano. Sócrates, Cicerón y Séneca la utilizaron.

Comenzaré con una comparación que siempre suelo emplear cuando hablo a los jóvenes de la existencia de Dios. Mi afición a la montaña me ha hecho concebirla así:

Imaginemos que un grupo de jóvenes sube una montaña difícil, jamás lograda por montañero alguno. Esto no es posible hoy en día, pero imaginamos, por ejemplo, que una cumbre no hubiese sido alcanzada jamás por nadie, ni por los montañeros más consumados. Nuestro grupo se propone alcanzarla por primera vez desafiando dificultades enormes y contra el parecer de nuestros amigos y parientes que nos tratan de imprudentes y locos.

La prensa, la radio y la televisión se hacen eco de nuestra hazaña y se suscita una gran expectación.

Pues bien, después de unos días de ascensión penosa y difícil (imaginemos que así sea) llegamos a la cumbre. En este momento sentimos la emoción honda de haber sido los primeros. Se apodera de nosotros un silencio sobrecogedor al contemplar el silencio de valles profundos, lagunas y montañas que se encuentran ante nuestros pies. Nuestros cuerpos fatigados encuentran en este momento el contrapunto de la emoción y del sobrecogimiento por el paisaje. Sobran las palabras. Lo mejoren estos momentos es el silencio y la contemplación.

Y, justo en este momento solemne, alguien grita:

-¡Mirad lo que hay aquí: un buzón! Miramos en esta dirección y efectivamente, allí, en un hueco entre las rocas, un buzón de montaña: una caja metálica con la forma artística de caserío afianzada a la roca con cemento. En una pared del buzón la siguiente inscripción: Club montañero Castilla, 2, 3, 1940. Dentro del buzón, una tarjeta escrita en castellano por un montañero.

En este momento todos nos miramos sobrecogidos de ansiedad y zozobra. ¡No hemos sido los primeros! No lo decimos, pero todos lo pensamos así. Entonces digo a todos:

-¡Atención!, cuando lleguemos abajo, no digáis nada de este buzón. Que nadie lo sepa.

Y todos hacemos este propósito con la intención de que no se empañe nuestra gloria de ser los primeros escaladores.

Una vez abajo, llegan las felicitaciones y los agasajos. Nos invitan incluso a acudir a televisión con el fin de hacer nos una entrevista ante todos los pendientes de nuestra hazaña. El entrevistador nos pregunta delante de los telespectadores por las vicisitudes de nuestra ascensión: dificultades climatológicas, alimenticias, etc. Las preguntas se van sucediendo unas a otras y nuestras respuestas nos acreditan ante el público como montañeros consumados. Pero, he aquí que el entrevistador, esta vez con una mirada llena de misterio y de cierta ironía, nos pregunta:

- ¿Y no encontraron ustedes en la cumbre un buzón con la inscripción: Club montañero Castilla, 2, 3, 1940?

Nos quedamos helados. ¿Cómo sabe de la existencia de un buzón y de la inscripción exacta del mismo? No podríamos negar la existencia del buzón, pues lo conoce al detalle. Entonces yo, apurado y nervioso, respondo:

- Sí, efectivamente, había un buzón; pero ello se explica porque, por encima cruzan muchos aviones y de uno de ellos pudo caer una puerta metálica que, poco a poco, por evolución llegó a tomar la forma de buzón. Mis compañeros se miran helados unos a otros.

- ¿Y el cemento?, pregunta el entrevistador. ¿Cómo estaba allí?

-Por casualidad, respondo yo.

- ¿Y la inscripción no estaba forjada en el metal, letra por letra, en un orden exacto?

-Sí, respondo.

- ¿Y cómo se explica semejante inscripción?

-Por casualidad.

-Y dígame, pregunta de nuevo, ¿cómo se explica la existencia de una tarjeta escrita en el interior del buzón?

-Por casualidad.

Todos mis compañeros se miran desconcertados y humillados. La entrevista termina de una manera formal y fría. Hay ironía e incluso enojo en las miradas de los que nos rodean. Salimos en silencio tratando de ocultar nuestra vergüenza.

Cuando en vida pastoral he expuesto esta comparación a los jóvenes, jamás nadie ha admitido que ese buzón pudiera ser fruto de la casualidad, absolutamente nadie. Luego veremos por qué.

Pues bien, el razonamiento que viene es sencillísimo: si no admitimos que un simple buzón pueda ser fruto de la casualidad, ¿cómo podemos admitir que el orden increíble que existe en nuestro mundo, en los planetas, las galaxias, los animales, el hombre, pueda ser producto del azar? ¿Hay comparación posible entre un buzón de montaña y el cerebro humano, por ejemplo? Si utilizamos el mismo sentido común que en el caso del buzón, tenemos que reconocer que es imposible.

Hay un libro escrito por J. Simón que se limita a describir detalladamente el orden increíble que hay en el mundo de las galaxias, de las plantas, de los seres vivos, del hombre. La conclusión la va dejando al lector.

El firmamento. No vamos a detenernos aquí en la descripción del firmamento y pasamos por alto las cifras cada vez más asombrosas de las distancias siderales y del número de galaxias. Lo que impresiona en este mundo es el orden admirable y a la vez increíble que reina en él, hasta el punto de que se pueden prever con exactitud los eclipses y otros fenómenos muchos más complejos que se suceden en el espacio. El día dos de octubre de 1959, fue visible desde las islas Canarias un eclipse total de sol, tal como había sido previsto desde mucho tiempo antes. En la Punta de Jandía de Fuerteventura se reunieron los científicos en un punto de observación. El anterior eclipse de sol había tenido lugar el treinta de agosto de 1905, y se sabe que habrá que esperar hasta el siglo XXII para contemplar otro eclipse total dentro de nuestras fronteras.

Es conocido el caso de Leverrier (1811-1877). Al estudiar el planeta Urano, se dio cuenta de algunas desviaciones de éste, inexplicables sin la existencia de otro planeta que desviara su curso, por lo que dedujo la existencia y órbita de este planeta desconocido. Se apuntó el telescopio en aquella dirección, pero no se localizó al planeta perturbador. Leverrier, en cambio, seguía convencido de la existencia de ese planeta. Es más, llegó a calcular su tamaño y distancia. Unos años más tarde, el astrónomo alemán Galle, con instrumentos más perfectos, llegó a localizar al planeta Neptuno en la dirección indicada por Leverrier. Y por cierto, el planeta tenía la distancia y el tamaño predichos por Leverrier.

Hay un orden matemáticamente perfecto presidiendo todo el cosmos planetario.

En las plantas. En la hoja, recuerda V. Marcozzi todo concurre a favorecer en el mejor de los modos la síntesis clorofílica: epidermis transparente, parénquima en empalizada, con las células ordenadas de modo que están expuestas a la luz en el mayor número posible, parénquima esponjoso, numerosas bocas abiertas en la superficie inferior de la hoja, pocas en la superficie superior, pues de otro modo la evaporación sería demasiado intensa, orientación diversa según la intensidad luminosa, etc. La disposición de las hojas a lo largo de la rama tiene lugar según un ciclo determinado, de modo que se cubren entre sí lo menos posible, recibiendo de este modo la mayor cantidad posible de luz.

Figlhuber recuerda que Darwin reconocía en este caso: «si deseáis salvarme de una muerte miserable, decidme por qué el ciclo de la hoja tiene siempre un ángulo de 1/2, 1/3, 2/5, 3/8, etc., y nunca de otro modo distinto. Ello es suficiente para hacer enloquecer al hombre más tranquilo». Darwin intuía con estas palabras que no puede ser producto del azar un orden matemáticamente perfecto.

En el reino animal.

A propósito de esa maravilla que es el huevo, verdadera previsión de futuro, dice J. Simón:

«Es verdad que es un desatino afirmar que el desarrollo embriológico puede efectuarse ciegamente. No, todo en él obedece a una finalidad clarísima. Todo conspira a la formación completa del más

complicado y estupendo organismo, bajo un plan evidente preconcebido de antemano... Ni siquiera puede alegarse aquí el ridículo subterfugio de que la función crea el órgano. En el huevo se fabrican innumerables cosas, que, como el esqueleto por ejemplo, las patas, las alas, la boca, los ojos, los oídos, para nada sirven, en nada se emplean entonces, pero que serán necesarias para después y para entonces se han hecho... ¿cómo explicar esta previsión tan clara sin admitir un plan, una mente ordenadora?»

No puedo menos de relatar aquí lo que cuenta Fabre (1823-1915) famoso entomólogo francés, el cual había llegado a decir que más que creer en Dios, lo veía, dada la maravilla del orden de este mundo.

Fabre cuenta que alguien se propuso un día saber con exactitud qué perfil de la tapadera de una celdilla de panal de abeja convendría más, combinando la mayor resistencia con el mínimo de cera empleada. Con la tabla de logaritmos en mano llegó a pensar que lo que hace la abeja en este sentido estaba mal. Meses después, una noticia de periódico llamó su atención: un capitán de barco a quien se pedían responsabilidades por un naufragio, alegaba como excusa un error en la tabla de logaritmos que usaba. El investigador se inquietó cuando cayó en la cuenta de que usaba la misma tabla que él para hacer el cálculo de la tapadera de la celdilla del panal. Corrigió el error de la tabla, volvió a hacer el cálculo, y ¡las abejas tenían razón!

El ojo es uno de los casos que se suelen aducir como ejemplo de un orden maravilloso. En una cámara fotográfica hay una cámara oscura para la formación de la imagen, un diafragma para regular la intensidad luminosa, una cinta impregnada de substancias que se descomponen al contacto con la onda luminosa, todo un conjunto de dispositivos complejos que el hombre ha ido descubriendo poco a poco. Todo esto se encuentra también en el ojo, pero de un modo inmensamente más perfecto. De hecho, el diafragma de la máquina fotográfica tiene que ser adaptado a las diversas intensidades luminosas; el diafragma del ojo, la pupila, se regula en cambio automáticamente por la acción de minúsculas fibras contráctiles escondidas en el iris.

Claro que, una vez abierto el ojo, podría dañarle el polvo, pero he aquí que se pone en marcha la ceja que filtra el aire y la luz para proteger el ojo. Éste es el orden increíble de la naturaleza. No entramos a describir el orden del cerebro humano, porque esto es todavía un misterio para la ciencia.

¿Puede provenir este orden de la casualidad? Darwin llegó a confesar que el problema de la génesis del ojo le producía fiebre, y un hombre como Pasteur confesaba por su parte que, por haber estudiado mucho, tenía la fe de un bretón. De haber estudiado más, decía, tendría la fe de una bretona. Científicos como Heisenberg han confesado constantemente que el orden que existe en el mundo sólo se puede explicar por Dios La mayoría de los científicos de la física cuántica, Plank, Bohr, Schrbdinger, Heisenberg. Pauli, Jordan, son creyentes, como lo son también la mayoría de los científicos clásicos: Kepler, Newton, Copérnico, Galileo, etc.

Con todo, a pesar que esta prueba es concluyente. no faltan quienes cuestionan su validez apelando para ello al azar. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, a J. Monod cuando pretende explicar la evolución por mutaciones genéticas que ocurren al azar. Aparte de que la ciencia no conoce mutaciones genéticas que cambien de especie, recurrir al azar es hacer filosofía, y mala filosofía. De azar se podría hablar cuando se trata de un orden convencional: el orden alfabético, por ejemplo. Si echamos al aire las 28 letras del alfabeto, cabe la posibilidad, al menos teórica, de que salgan ordenadas. Pero esto no vale cuando se trata de un orden objetivo. En todo caso, la ciencia podría un día explicar cómo ha tenido lugar la evolución, buscando cómo se han desarrollado las mutaciones genéticas y qué leyes las han presidido. Lo que no podrá nunca explicar el científico es por qué existe el orden en lugar del caos.

A las últimas preguntas sólo puede responder la filosofía o la teología. La ciencia nos dice hoy que el mundo ha evolucionado a partir de una explosión (big bang), que tuvo lugar hace 15.000 millones de años. Ante eso, el filósofo se pregunta: ¿cómo es posible que una partícula tan pequeña haya tendido a la realización de proyectos, como el hombre, el caballo, etc., sin conocerlos? Nadie tiende a un proyecto si no lo conoce. El orden convencional se puede explicar por azar, pero el orden objetivo, que implica la realización de un diseño, no. Nadie admitiría que la catedral de Burgos se formó por azar, porque

responde a un diseño, y todo diseño exige una inteligencia que lo haya diseñado. ¿Y no es el hombre un diseño infinitamente superior al de una catedral?

En el proceso de la evolución han surgido toda una serie de proyectos increíblemente perfectos como puede ser el proyecto hombre, encerrado en el código genético humano. Ahora bien, la materia inerte no puede tender por sí misma a tales proyectos, porque, para tender a ellos, es preciso conocerlos. Por ello, lo cierto es que la teoría de la evolución postula la mano directora de una inteligencia que haya pensado semejantes proyectos. La teoría de la evolución que, en su día fue utilizada por no pocos en contra de la fe, sólo se explica en sus factores últimos si creemos en Dios'.

La casualidad puede ser entendida también como ausencia de causa, pero ya vimos anteriormente que en este sentido no existe. Recordemos el ejemplo anteriormente puesto de la teja caída, de la que decíamos que había caído por casualidad, cuando en realidad ha caído por una serie de causas y leyes que en ese momento desconocíamos.

Esclarecido el concepto de casualidad, queda claro que el orden de este mundo, orden objetivo, sólo se explica por la existencia de una inteligencia ordenadora. Es cierto que por esta vía todavía no se llega a la existencia de un Dios creador sino ordenador. Por ello hay que completarla por la vía de la contingencia.

B) La prueba de la contingencia

Esta vía es mucho más metafísica que la anterior, y tiene un mayor grado de abstracción. En ella no nos ayuda la imaginación como en el caso anterior. Por eso es menos popular, pero es mucho más metafísica.

Comencemos por algunas nociones previas. Ser contingente es aquel que no tiene en sí mismo la razón de su ser. Existe de hecho, pero no por derecho propio. Existe porque ha recibido de otro la existencia. Existe, pero podía no haber existido. Ser necesario, por el contrario, es el que tiene en sí mismo la razón de su ser, existe por sí mismo.

Es claro también, en el plano de las nociones, que un ser contingente no se puede explicar por otro también contingente, pues ambos quedarían sin explicación última, como quedaría sin explicación toda una cadena de seres contingentes. Los seres contingentes, en último término, sólo se explican por el ser necesario, del cual han recibido la existencia que tienen. La argumentación consiste, por lo tanto, en demostrar que los seres de este mundo son contingentes.

Pues bien, es claro que todo lo que empieza a existir es contingente, pues todo lo que llega a ser es porque alguien se lo ha dado (de la nada no procede nada). Es también claro que todo ser que termina y deja de ser es también contingente, dado que, si tuviera en sí mismo la razón de su ser, no dejaría de existir. Así tenemos comprobada la contingencia de las plantas, de los animales y del hombre. Pero ¿podemos establecer la contingencia de este mundo?

No hay duda de que este mundo es finito. Es un dato que ningún científico niega y, además, lo podemos colegir de la constatación de que, al estar formado este mundo por elementos finitos, todo él en su conjunto es finito, pues lo que se suma es siempre finito. Pues bien, podemos demostrar que ser finito es igual a ser contingente.

En efecto, el ser infinito (por definición) es necesario, porque si tuviera en otro la razón de su ser, tendría una limitación impensable en el ser infinito. Ahora bien, si por definición ser infinito es igual a ser necesario, también el ser finito (por definición) es igual al ser contingente. Este mundo es finito, luego por ello mismo es contingente, y sólo se explica por haber recibido la existencia de un ser necesario que llamamos Dios. El ser de todo lo que existe en este mundo se debe a Dios creador del mismo'`.

Dios creador da, pues, a las cosas creadas una subsistencia propia (substancia) en virtud de la cual se diferencian de él y subsisten frente a la nada. Esta subsistencia es la que captamos cuando decimos: «ahí hay una realidad». El concepto de creación, proveniente del judeocristianismo vale por toda una metafísica. Las cosas existen (fundamento del realismo) por la subsistencia propia que reciben de Dios e

independientemente de mi conocimiento. Creer en la creación es el mayor soporte del realismo. Pero hemos llegado a la creación desde la contingencia del mundo.

C) La vía del hombre

Tradicionalmente, sobre todo en san Agustín, se ha partido del hombre para llegar a Dios. Hay en el hombre una búsqueda de la verdad, un sentido moral, una tendencia al infinito que le lleva a preguntarse por la existencia de Dios. Sin embargo, creemos que la tendencia del hombre a la verdad o la búsqueda del sentido último por parte del hombre no son suficientes para demostrar la existencia de Dios. Deducir de ello que Dios existe sería más bien llegar a Dios por la vía del postulado.

Sin embargo, cabe otro procedimiento: la constatación en el hombre de su búsqueda de verdad, de su tendencia al infinito, de su conciencia moral, nos hacen descubrir que en el hombre existe un principio espiritual, el alma, la cual, siendo irreducible a la materia, sólo en Dios puede tener su origen inmediato. Dicho de otra forma, sólo demostramos la existencia de Dios en este campo, cuando hemos constatado que existe en el hombre un principio espiritual que no puede provenir de la materia: el alma humana, siendo espiritual, no puede provenir de la evolución de la materia, porque una materia más evolucionada es siempre materia, es decir, algo compuesto de partes extensas en el espacio. Por lo tanto, el alma, si es verdad que existe en el hombre, sólo puede explicarse por una creación directa de Dios. Veremos más adelante el tema del alma y con ello habremos abierto un camino más para la demostración de la existencia de Dios.

PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN Y ANALOGÍA DEL SER

I-PARTICIPACIÓN DEL SER

Una vez que hemos llegado a la existencia de Dios concausa de todo lo que existe, deducimos que las criaturas en tanto tienen ser en cuanto que lo reciben y lo participan de Dios, de modo que, mientras que él es el ser increado e imparticipado, nosotros tenemos ser por participación. Dios es el supremo subsistente, el ser necesario, nosotros tenemos el ser por participación y somos radicalmente contingentes. Dios es el ser Infinito, y nosotros el ser finito y limitado. La entidad parcial que nosotros tenemos la hemos recibido de Dios por creación.

Justamente porque nosotros somos una entidad parcial (algo), nos diferenciamos radicalmente de Dios, no sólo cuantitativamente en el sentido de que Dios sería el ser en plenitud y nosotros simplemente un ser en parte, sino cualitativamente, porque el límite de nuestro ser lo configura como un ser radicalmente diferente del ser divino. La limitación configura a nuestro propio ser como radicalmente contingente y, por lo tanto, distinto de Dios cualitativa y numéricamente.

Aun cuando nuestro ser proviene de Dios creador, no somos una mera prolongación de Dios, porque somos seres limitados y contingentes y por ello diferentes de Dios cualitativa y numéricamente. La participación del ser es, por lo tanto, multiplicadora de los entes, es creadora de los mismos. Por la creación tenemos un ser limitado, contingente y radicalmente potencial en el sentido de que podía no haber existido . Admitimos que todo ente creado es un ser radicalmente potencial en el sentido de que no es el ser increado y podría dejar de existir en cuanto Dios le retirara el ser que le da. Entendemos por tanto la potencialidad como contingencia. Nosotros tenemos en nuestro ser una frontera, un límite, que nos hace pensar en la nada y en la contingencia. Dios, en cambio, no se acuerda de la nada más que cuando nos mira a nosotros. Su ser no le recuerda la nada, existe por sí mismo y necesariamente.

Queda así superado el panteísmo, puesto que, aunque dependemos de Dios en el ser, nos diferenciamos cualitativa y numéricamente de Dios porque el límite de nuestro ser lo configura como radicalmente contingente y, por lo tanto, numéricamente distinto del ser infinito.

Queda por decir que la creación, en todo caso, la entendemos de algún modo colocándonos en la única postura que nos es posible: partiendo de abajo, es decir, de los entes limitados y contingentes, deducimos que provienen de Dios por creación. En cambio, tratar de entender la creación desde arriba es para nosotros un misterio impenetrable. Nosotros constatamos que hay seres contingentes y deducimos que han sido creados por Dios.

El tomismo, en cambio, al hablar de la participación de ser, lo ha hecho bajo la representación del acto y de la potencia , lo cual ayuda mucho a nuestra imaginación (Dios es el puro acto de ser; la criatura es una composición real de acto de ser y esencia receptora) pero presenta a nuestro modo de ver algunas dificultades.

Para santo Tomás el ser es el actus essendi, entendido como acto intensivo de ser. En Dios ese acto de ser se realiza en su perfección ilimitada. Dios es el ipsum esse. De esta forma el Aquinate superó el formalismo esencialista en el que había quedado encerrado Aristóteles. Santo Tomás parece continuar la filosofía del estagirita, pero en realidad la supera. Mantiene la concepción de Aristóteles para el nivel de la substancia corpórea, que estará compuesta de forma substancial y de materia prima en una relación de acto a potencia; pero, a su vez, este nivel es trascendido por el actos essendi que se relaciona con la forma (esencia) en una nueva relación de acto a potencia.

De esta forma, santo Tomás pudo explicar la finitud del ente creado. Todo ente creado tiene el actos essendi o perfección absoluta de ser; pero, a su vez, esta perfección absoluta de ser está limitada por la esencia finita (la esencia del perro, la esencia del hombre) que constituye la potencia receptora. El actus essendi y la essentia receptora componen, en su mutua relación, la entraña del ente finito. Mientras que en Dios actus essendi y essentia coinciden totalmente, en la criatura hay una composición real de dos

coprincipios (no de dos entes acabados) en virtud de la cual el actus essendi dice la perfección absoluta de ser y la essentia la potencia receptora y limitante de dicho acto de ser.

Es cierto que, a veces, se ha entendido mal la doctrina tomista sobre la distinción real del actus essendi y la essentia pensando más o menos que la composición real de ambos coprincipios venía a ser la composición de dos entes ya acabados, cuya yuxtaposición resultaba casi del todo incomprensible e inútil. Es cierto también que dicha distinción presenta dificultades que se han tratado de superar cayendo en otras mayores. Así ha ocurrido que, mientras se negaba la distinción real, se abría la puerta a una concepción esencialista del ser. Ahí está el caso de Suárez como el más elocuente de todos.

De todos modos, el mayor problema de esta síntesis radica en el estatuto ontológico de la potencia: ¿qué ser tiene la potencia receptora? Hay que pensar que es algo diferente del acto de ser, pues de otro modo no se podría contar con ella. Para poder recibir el acto de ser es preciso que sea receptora. Pero ¿no viene todo el ser del actus essendi? ¿Qué otro ser puede haber previo y distinto ontológicamente de él?

Se recurre entonces a la solución de decir que la potencia es la autodeterminación del ser: «si lo que determina al esse, es decir, la esencia, no puede substraerse al ser, porque si no perteneciese al ser no sería, ni podría en consecuencia determinar nada, entonces hay que concebir la esencia como la propia autodeterminación del esse, más que su determinación». Pero con esto, estamos ya jugando al malabarismo metafísico: todo lo hace el acto de ser, la esencia limita al acto de ser, pero en realidad es el acto de ser el que la pone. De este modo todo se soluciona con un juego de palabras.

Creemos que todo el problema comienza cuando se parte del acto de ser indiferenciado y luego se lo quiere limitar con una realidad diferente. Recibimos el acto de ser en la creación y lo limitamos por medio de la esencia receptora (esencia de cada ente: esencia de mesa, de lápiz...). La solución es cómoda, pero plantea todos los problemas mencionados. Creemos, por el contrario, que la única forma de movernos en este campo de la participación y de la creación es partir de abajo a arriba: el mundo es un ser limitado, que no se explica por sí mismo y que, por su contingencia, procede de Dios creador. Partir de arriba a abajo, o lo que es lo mismo, tratar de entender la creación desde arriba, constituye para nosotros un misterio difícil de im1ginar. Lo único que podemos hacer en realidad es partir de abajo hacia arriba: este mundo, por su limitación y contingencia, no se explica por sí mismo y por lo tanto ha recibido de Dios el ser que posee. En el misterio de la creación no nos es posible indagar más.

Por otro lado, no deja de ser significativo que el cristianismo en su liturgia no haya designado nunca a Dios con el nombre de acto de ser, mientras que lo ha designado con el nombre de ser increado, perfectísimo, infinito, creador y eterno.

II. LA ANALOGÍA DEL SER

La participación del ser nos conduce a la analogía del ser. La analogía del ser la podemos entender a un nivel ontológico y a un nivel epistemológico. A nivel ontológico no es otra cosa que la semejanza-desemejanza que se da entre la criatura y Dios: si el mundo viene de Dios, tiene con él algún tipo de semejanza (supuesto siempre que es mayor la desemejanza).Esta semejanza nos permite llegar a conocer a Dios de alguna manera (analogía en sentido epistemológico). Podemos partir de las perfecciones de este mundo para nombrar a Dios. Y la pregunta que nos hacemos es ésta: ¿podemos nombrar a Dios con nuestra noción de ser?, ¿con nuestra noción de ser podemos englobar a la criatura y a Dios? Gilson, por ejemplo, ha sostenido que no podemos englobar a Dios en nuestra noción de ente. La existencia de Dios sólo puede ser afirmada en el juicio existencial «Dios existe»; pero no podemos encerrar a Dios en nuestra noción de ente, dado que esta noción sólo se dice de la criatura. Tendríamos así un agnosticismo de representación: afirmamos la existencia de Dios, pero no podemos definir su esencia .

Entramos por lo tanto en materia. Al establecer como objeto de la metafísica todas las cosas (lápiz, mesa. etc.) en cuanto que son algo, se podría pensar que, con esta formalidad de «algo», cerrábamos el camino epistemológico para llegar a Dios. Todo lo contrario, la noción de algo se dice de todo aquello que supone absolutez y limitación entitativas y de todo aquello que dice identidad consigo mismo dentro de

los límites de su ser y que, en consecuencia, se diferencia de todo lo que está fuera de dichos límites. Se dice, por lo tanto, adecuadamente de todas las realidades que conocemos en este mundo, pues todas las realidades que existen aquí rechazan absoluta y parcialmente la nada.

Ahora bien, el ser divino es el absoluto increado, que excluye absoluta y totalmente la nada y que no dice diferenciación necesaria da los demás entes. De hecho se diferencia de ellos por haberlos creado, pero de suyo no dice diferenciación necesaria de nadie, porque la identidad que tiene consigo mismo es una identidad total, que no encierra límites, y por tanto, no implica diferenciación necesaria con lo que está fuera de unos límites que no posee. ¿Podemos aplicar esta noción de algo al absoluto increado? ¿Podemos decir de Dios que es una realidad, una substancia, algo? Sencillamente, sí. En la medida que nuestro concepto de algo dice absolutez (rechazo absoluto de la nada) lo podemos aplicar a Dios, que también es absoluto. En la medida en que nuestro concepto dice, sin embargo, al mismo tiempo limitación entitativa, es inadecuado para abarcar con él a Dios. Pero lo uno no quita lo otro. La limitación de nuestro concepto de algo hará que no sea apto para designar adecuadamente al absoluto mercado. Pero, al mantener la absolutez, nuestro concepto será válido para designar a Dios. Nuestro concepto de algo sirve para designar a todo lo que es en verdad, a todo lo que existe absolutamente, aunque por implicar al mismo tiempo la limitación, será una noción tan válida como parcial, tan propia como imperfecta para designar a Dios. Esto es la analogía.

Dicho de otro modo: nuestro concepto de algo implica identidad consigo mismo dentro de los propios límites y, por lo tanto, necesaria diferenciación de todo lo que está fuera de dichos límites. En este sentido es un concepto válido, pero al mismo tiempo inadecuado, para designar con él al absoluto increado, el cual dice identidad plena consigo mismo pero no implica una diferenciación necesaria de los demás entes.

En consecuencia, nuestro concepto de algo es tan válido y propio como parcial e imperfecto para designar a Dios. Es un concepto mediato para designar a Dios, porque con nuestro concepto de algo designamos inmediata, directa y adecuadamente las realidades de este mundo. A Dios no le conocemos directa e inmediatamente, sino por medio de unos conceptos que son los propios de las criaturas.

Tenemos en consecuencia un concepto análogo para la criatura y para Dios, un mismo concepto que aplicamos adecuadamente a las criaturas, pero válida e inadecuadamente a Dios. En el campo de la razón nunca podremos sobrepasar la barrera de la analogía, es decir, la imperfección de nuestros conceptos. Sin embargo, nuestro conocimiento analógico de Dios es válido.

Naturalmente, si, para conocer a Dios, no tenemos otros conceptos que los propios de la criatura, nuestra analogía será una analogía de atribución intrínseca.(analogía de atribución es aquella en virtud de la cual la razón de un primer analogado es atribuida a otros en virtud de la relación que mantienen con él. Así por ejemplo, «sano» se dice del animal y también de la medicina y de la orina como causa y signo de la salud del animal.

Tenemos analogía de atribución extrínseca cuando la razón análoga (la salud) se da intrínsecamente en el analogado principal, pero en los otros analogados se da sólo de una forma denominativa o extrínseca (la medicina propiamente no es sana). Tenemos analogía de atribución intrínseca cuando la razón análoga se da también en los analogados inferiores de una forma intrínseca (la bondad se encuentra en Dios como analogado principal. pero también hay bondad en las criaturas).

No tenemos otros conceptos para hablar de Dios que los conceptos propios y adecuados de las criaturas, pero podemos atribuir a Dios nuestros conceptos no sólo porque, desde el punto de vista ontológico, la criatura depende de Dios, sino porque, aun epistemológicamente hablando, nuestra noción de algo es una noción válida para hablar de Dios por la implicación que tiene de absolutez, aunque al mismo tiempo sea inadecuada porque implica limitación.

Con nuestra noción de algo conocemos adecuadamente las substancias creadas, y válida, aunque inadecuadamente, a Dios. Es una noción tan análoga como trascendente. Es más, si es universal y aplicable incluso a Dios es porque es análoga. De no ser análoga, no se podría aplicar a Dios y tampoco sería universal.

La analogía es, por lo tanto, desde el punto de vista epistemológico el trampolín a la trascendencia. Porque nuestra noción de algo es análoga, podemos aplicarla también al supremo trascendente. Si, en el plano ontológico, la unidad de lo múltiple se consigue en el hecho de que todas las cosas reciben por participación su ser de Dios creador, en el plano epistemológico la unidad se consigue en el concepto de algo, porque con este concepto designamos tanto a la criatura como a Dios.

Comprendemos, en consecuencia, todos los esfuerzos dedicados a la analogía a lo largo de la historia a partir, sobre todo, del hecho cristiano, que forzó a buscar una noción de ser que valiese también para el ser increado .

Hemos fundado ya la existencia de Dios en el principio de causalidad, que nos ha permitido llegar con certeza a la realidad de Dios. Pero nos planteamos también si nuestros conceptos son válidos para hablar de la esencia divina. En primer lugar, habría que decir que es imposible conocer la existencia de Dios sin conocer de algún modo su esencia. Ya decíamos a propósito del juicio de existencia «Dios existe» que el sujeto «Dios» es la esencia de Dios, es decir, lo que sabemos de Dios: creador, infinito, etc. Es imposible preguntar si alguna realidad existe, si de alguna manera no conocemos ya su nombre, aunque sea de una forma aproximada.

Ahora bien, sabemos por ejemplo que Dios es creador, infinito, eterno, necesario. Conocemos por lo tanto su esencia, y conocemos su esencia porque a él hemos llegado no como a un ser indiferenciado, sino como a un ser que tiene en sí mismo la razón de su existencia, un ser necesario o absoluto increado. Y resulta que nuestro concepto de algo es válido para designar esta absolutez propia de Dios, aunque lo haga de un modo imperfecto, porque implica también la limitación. En la medida en que nuestro concepto de algo dice absolutez (rechazo absoluto de la nada) lo podemos aplicar a Dios que también existe absolutamente. En la medida en que nuestro concepto dice al mismo tiempo limitación entitativa, es inadecuado para designar con él a Dios. Pero lo uno no quita lo otro: conocemos el ser absoluto de Dios, pero imperfectamente.

Habrá que decir también que, puesto que el ser creado implica más de no ser que de ser, la desemejanza respecto de Dios es superior a la semejanza, de modo que nuestro conocimiento de Dios tiene más de imperfecto que de perfecto.

Por todo esto somos optimistas en cuanto a la posibilidad de conocer a Dios y a su esencia, aunque nuestro optimismo es al mismo tiempo mesurado y modesto. Mantenemos a un tiempo que de Dios conocemos algo y que Dios sigue siendo para nosotros el misterio que nuestra imaginación no puede abarcar. El misterio de Dios está siempre detrás de una sana y legítima analogía. De ninguna manera queremos soslayarlo o disminuirlo: sólo queremos situarlo en su grandiosidad precisamente por haber conocido que existe y que es una realidad. Dios es una realidad que, si resulta para nosotros inabarcable en su totalidad, no es porque no tenga nada que ver con la realidad que nosotros somos, sino porque la desborda superándola. La grandeza de Dios nos lleva más a la adoración optimista que al agnosticismo angustiado. Nuestro conocimiento de Dios es pequeño y pobre, pero es un conocimiento auténtico y verdadero. Es al mismo tiempo un conocimiento audaz y humilde `'. Podemos designar la realidad divina con nuestros conceptos humanos.

Aceptamos, como es claro, la distinción clásica entre perfecciones simples y mixtas. Éstas últimas implican el modo específico de su realización en una criatura finita, como, por ejemplo, la sensación. Estas perfecciones están en Dios virtualmente y se dicen de él metafóricamente. En cambio, las perfecciones simples, son las que designan una perfección absolutamente, es decir, independientemente de cualquier modo específico de realización (ser, verdad, bondad, belleza, persona, vida y pocas más). Estas perfecciones están en Dios formalmente y se dicen de él propiamente.

Para terminar, basta recordar que nuestros trascendentales, empezando por la noción de algo, llevan en sí mismos el estigma de la limitación, y por ello, debemos recordar que, cuando los aplicamos a Dios, en él tales perfecciones se encuentran sin límite alguno y no distinguidas unas de otras formalmente, sino en pura coincidencia con la simplicidad del ser divino (via eminentiae). La via negationis tiene la función de recordarnos que los trascendentales que atribuimos a Dios se dan en él sin el límite con el que aquí los conocemos.

En conclusión, podemos decir que podemos tener un conocimiento auténtico, aunque imperfecto, de Dios. Nuestro mayor problema es que seguimos siendo imaginación y materia, y siempre imaginamos a Dios con un rostro humano que no responde a la realidad. Por ello el rostro humano de Cristo ha servido contra el agnosticismo más que todas las argumentaciones filosóficas.

PRINCIPIO DEL ALMA INMORTAL

Probablemente ningún concepto de la tradición cristiana ha sufrido más en la actualidad que el concepto de alma espiritual e inmortal, afectando directamente al dato de fe de la escatología intermedia que supone la retribución inmediata después de la muerte del alma humana y afectando también a la resurrección de Cristo, pues se admite que el hombre resucita en el mismo momento de la muerte con una corporalidad diferente de la que va al sepulcro.

Pierde así todo valor el hallazgo del sepulcro vacío y carecen también de objetividad las apariciones de Jesús. La fe en el más allá viene a ser de este modo una fe fideísta que no se basa ni en el principio de la inmortalidad natural del alma ni en la objetividad de las apariciones de Jesús. La Iglesia habría llegado a la fe en el más allá por medio de una convicción de que Jesús seguía vivo y triunfante, pero sin apoyatura alguna para esta fe.

El problema del alma tiene también incidencia a la hora de construir la dignidad espiritual de la persona humana, y por ello mismo, a la hora de fundamentar la moral, como veremos más adelante. En este capítulo nos limitamos al aspecto filosófico del alma.

I. CAUSAS DE UNA CRISIS

Veamos ahora cuáles han sido las causas que han motivado que el concepto de alma haya entrado en crisis en no pocos ambientes.

Influjo protestante.

En primer lugar es claro que ha habido un influjo del protestantismo en el tema que nos ocupa. Desde que O. Cullmann lanzara el slogan de que la inmortalidad del alma es una idea griega contrapuesta a la idea bíblica de la resurrección de los muertos, no son pocos los que se han lanzado en la línea de olvidar toda idea de inmortalidad natural. Es curioso que Ahlbrecht , al hablar del asunto, confiese que en el rechazo de la inmortalidad natural del alma se verifique el principio protestante de la justificación por la sola fe: el hombre no podría presentar ante el juicio final nada propio y la inmortalidad sería algo propio y natural. No olvidemos, por otro lado, que en el mundo protestante todo aquello que presenta el adjetivo «natural» es aceptado con recelo a partir del principio luterano de la total corrupción del hombre por el pecado original .

Efectivamente, Lutero, como recuerda Ratzinger, pensaba que la idea de la inmortalidad del alma era producto de la injerencia de la filosofía en la fe. Lo que él mismo dice es ambiguo; lo cierto es que se distancia de la idea de la inmortalidad natural del alma poniendo el acento en la resurrección.

Influencia de la fenomenología.

Una tendencia innegable que ha influido en la situación actual es la actitud fenornenológica, la actitud que constata en el hombre la existencia de la conciencia, de la conciencia que tiende al infinito, sin deducir de ello que debe existir en el hombre un principio espiritual que explique los actos de la conciencia. Es el caso, por ejemplo, de Alfaro, que habla del carácter trascendente de la subjetividad y de la conciencia humana sin que en momento alguno hable de la existencia del alma De la misma manera que se opta por Dios por postulado sin emplear el principio de causalidad que nos conduce con certeza a su existencia, se habla también de los actos espirituales del hombre sin concluir que debe existir un principio espiritual que los cause.

La actitud antidualista

Otro factor que ha influido indudablemente es la actitud antidualista: el hombre es una unidad corpóreo-espiritual, y se podrá hablar en todo caso de dos aspectos o dimensiones en él, pero no de dos principios diferentes: cuerpo y alma. Sin distinguir suficientemente entre dualismo (desprecio del cuerpo, considerado como cárcel del alma, como aquello que subyuga al alma y no tiene relevancia para la salvación) y dualidad (existencia de dos principios en el hombre en una unidad personal), se ataca la existencia de la dualidad de principios en el hombre.

En este sentido, Ruiz de la Peña, que habla y usa el término de alma, lo entiende dentro de un esquema unitario que no permite la subsistencia del alma separada después de la muerte. Se puede hablar en el hombre de dos dimensiones, la espiritual y la corporal, pero no de dos principios que permitan la subsistencia separada del alma después de la muerte. Esto sería dualismo; además, una parte del hombre, el alma, no puede ser sujeto de retribución, de una retribución que es definitiva en cuanto que supone o salvación o condenación.

Se llega a la existencia del alma más bien como postulado que posibilita la dignidad del hombre, la existencia de la ética y la posibilidad asimismo de que el hombre sea interpelado por Dios. Conocemos su existencia, pero no su esencia o su naturaleza. No se usa el camino de la demostración filosófica.

El concepto de alma se presenta así como un concepto más bien funcional, en cuanto que posibilita la dignidad y la trascendencia del hombre, pero no ha de ser entendido como un principio diferente de otro principio corporal en una visión dual de principios.

El alma, en la perspectiva tomista, es precisamente la forma del cuerpo, es decir, su estructuración, su sentido pleno y trascendente. Por ello. la visión tomista de la antropología, se nos dice, conoce un único ser dotado de materia y forma, por lo que es la perspectiva más lograda de todas. La forma no es

un ser aparte o en frente del cuerpo, es forma en cuanto que ejerce la función de informar y estructurar a la materia, formando un ente con ella ".

No admite Ruiz de la Peña que el alma sea creada inmediatamente por Dios y se muestra indignado con la *Humani Generis* acusándola de haber tomado una salida salomónica al problema del evolucionismo: «bien, el cuerpo puede venir por evolución, pero el alma no; el alma es creada directamente por Dios». No, el alma misma viene por evolución, en el sentido de que Dios mismo ha dado a la materia la capacidad de autotrascenderse. Es la teoría de K. Rahner .

Por supuesto, en la muerte, es el hombre entero el que muere. Claro que, siendo así, y si no hubiera ningún elemento de continuidad, la resurrección sería una total recreación. Advierte por ello Ruiz de la Peña que ha de darse una continuidad entre el muerto y el resucitado: un yo que perdura y que constituye la condición de posibilidad de la restauración íntegra del hombre por parte de Dios en el momento de la muerte. Claro que esto no implica necesariamente que se afirme la inmortalidad natural del hombre; bien puede ocurrir que Dios confiera esa inmortalidad al hombre como don.

Reflexión valorativa. Antes de seguir adelante, puede ser útil reflexionar un poco sobre lo que llevamos expuesto. Nos limitamos aquí a considerar simplemente estas tesis filosóficas sobre el hombre que se oponen a la existencia del alma separada tras la muerte, que defienden que el alma puede venir por evolución de la materia, etc. Somos conscientes de que el problema de la unidad en el hombre es un problema complejo que abordaremos más adelante. De ningún modo postulamos el dualismo, pero nos preguntamos si es coherente hablar en el hombre de dos dimensiones (la corpórea y la espiritual) sin implicar con ello la existencia de dos principios diferentes: el cuerpo y el alma.

En primer lugar, pensamos que recurrir a la existencia del alma suponiendo que es espiritual y decir que no conocemos su naturaleza es un contrasentido. Se está suponiendo siempre al alma como espiritual y diferente de la materia, en cuanto que la trasciende. Pues bien, eso es definirla ya. Es imposible conocer su existencia sin conocer su naturaleza. ¿El recurso, por otro lado, al postulado no es signo de una posición fideísta? Naturalmente se evita el emprender la vía de la demostración de la existencia del alma a partir de las acciones espirituales del hombre, pues ello, en buena lógica, nos conduciría a la constatación en el hombre de la existencia de un principio espiritual distinto ontológicamente del material. Pero no se puede hablar de un concepto funcional del alma sin que ello implique un concepto ontológico. Ruiz de la Peña se percata de ello, de la necesidad de un principio ontológico que funda la función del alma, pero no lo fundamenta.

La acusación contra la Humani Generis (alma directamente creada por Dios) se vuelve en realidad contra el que la hace, porque si la Humani Generis admite que el alma sólo puede existir como creada directamente por Dios ello conlleva la afirmación de que es irreductible a la materia, lo cual impone el reto de tener que demostrar su existencia espiritual, su irreductibilidad a la materia.

En cambio, el que recurre al postulado de que Dios potencia a la misma materia para que se autotrascienda, se ahorra toda tarea de demostración y toda incomodidad. Ahora bien, cabe preguntarse si esta última postura es coherente. La materia, bajo la acción de Dios, producirá siempre materia, más evolucionada, pero materia, es decir, algo que tiene partes extensas en el espacio. Lo simple, lo carente de partes extensas en el espacio, no puede provenir de lo material.

Por otro lado, ¿postular que es Dios el que potencia la materia para que se autotrascienda ¿no es resultado de una posición fideísta? Es más, aun admitiendo que la primera alma que surgió en el mundo hubiera venido por evolución (bajo la acción de Dios), en el caso de nuestras almas, ¿tendríamos que decir que son parte del alma de nuestros padres o que Dios ha potenciado los genes de los mismos para que en un instante se autotrasciendan? Lo primero resulta imposible desde el punto de vista metafísico, pero lo segundo nos lleva, sin duda, a la admisión de una intervención particular de Dios en cada caso. ¿No es más coherente entonces decir que Dios infunde el alma a los genes preparados por los padres?

Se desfigura por otro lado la visión de santo Tomás sobre el problema, pues no se da suficiente relieve al hecho de que el santo de Aquino trascendió por completo la visión antropológica de Aristóteles. Había advertido santo Tomás que el alma como forma en Aristóteles no daba garantías de ser inmortal, pues

perecía con la materia, y defendió que el alma humana es forma, pero es también substancia, dotada de un propio actos essendi que le permite poder subsistir separada después de la muerte. Este actos essendi lo comunica el alma a la materia, de modo que en el hombre hay un solo actos essendi, un solo esse, que garantiza su unidad . El esquema de Aristóteles no es ya el de santo Tomás, o lo es sólo de forma parcial.

Finalmente, cuando se habla de la muerte, se cae en la cuenta de que tiene que pervivir un yo humano, pues de otro modo la resurrección sería una recreación total. Se postula así la inmortalidad de ese yo como condición de posibilidad de la resurrección. Pero, apelar a que esa inmortalidad es concedida como don ¿no es recurrir de nuevo al fideísmo? ¿Dónde se funda esa afirmación?

II. HISTORIA DEL CONCEPTO DEL ALMA

No pretendemos hacer aquí una historia completa del problema, sólo señalar algunos jalones de los más significativos. La historia del concepto del alma no ha sido fácil ni lineal. Es una historia que, una vez más, debe más al cristianismo que a la filosofía pagana, y que, en determinados momentos, fue mantenida más por fidelidad a la tradición cristiana que por una argumentación filosófica estricta. La verdad es que, en muchas ocasiones, los Padres se veían en el dilema de seguir a Platón, que comprometía la fe con su tesis de la preexistencia de las almas, o a Aristóteles, el cual comprometía la inmortalidad personal en cuanto que entiende que el alma es forma que se corrompe con la materia. Por ello dice Fabro que el problema del alma se reveló siempre como uno de los más complicados a pesar de que ha existido en la conciencia de la mayoría de los pueblos primitivos.

El mundo griego

Dice así Fabro de la creencia primitiva de los pueblos en la existencia del alma: «La creencia de que el alma sobrevive después de la muerte parece pertenecer al patrimonio originario de la conciencia humana y constituye, junto con la existencia de la divinidad, el segundo polo de la conciencia religiosa» . El culto a los muertos, las ceremonias catárticas y cosas por el estilo dan fe de ello. El culto a Dionisio, los poemas órficos y los poemas homéricos han contribuido a la conciencia de la inmortalidad del alma en el mundo griego. Existe la idea entre los griegos, comenta Fabro , de que el alma es inmortal porque pertenece a la substancia indestructible de los dioses o a una substancia que es la más afín a la naturaleza de ellos.

Con todo, esta idea de la inmortalidad no va unida a una metafísica del espíritu, sino que va unida a atributos de perennidad e indistructibilidad del cuerpo más perfecto que es el éter y que es también la substancia de los cuerpos celestes. «Hasta Platón y Aristóteles, observa Fabro, la superioridad de la naturaleza del alma hace referencia no a la espiritualidad sino que su incorruptibilidad derivada de una materia etérea, por la cual alcanza la afinidad con los dioses». Afirmaciones explícitas de inmortalidad se encuentran en Anaximandro y Anaxímenes.

De todos modos, el que los griegos no delimiten bien la idea del alma no debe extrañarnos gran cosa, pues, como señala Fabro, «la corporeidad del alma no constituía un obstáculo para afirmar su inmortalidad, que, al contrario, se ponía a salvo y se afirmaba con particular energía al atribuir al alma una corporeidad incorruptible. Más fácil resultó la defensa de la inmortalidad cuando el piatagoprismo comenzó a afirmar que la naturaleza del alma era incorpórea». La doctrina pitagórica prepara así la visión de Platón.

PLATÓN

No se ha conseguido aún, dice Fabro, una exposición coherente de las distintas perspectivas de los diálogos de Platón. Añadamos a eso la complicación que deriva de la utilización del mito, lo cual es continuo con relación al alma. De todos modos, parece que se puede afirmar lo siguiente, a juicio de Fabro:

Lo que se mueve a sí mismo está por sí mismo en acto y no puede perecer.

Lo que se mueve a sí mismo no es movido por otro y es principio de movimiento para los otros móviles y tal es el alma, la cual es preexistente al cuerpo del que es un principio motor.

Todo principio de este tipo es por naturaleza ingénito y eterno.

En el hombre el alma tiene tres partes que son: el alma más noble que se encuentra en la cabeza; el alma irascible que impulsa a la valentía; el alma innoble que es principio de los apetitos sensuales. Con esto Platón quería establecer una analogía con las tres partes de una ciudad bien organizada: los filósofos, los guerreros y los esclavos.

El argumento quizás más contundente, a juicio de Fabro, es el que se apoya en la anámnesis de Fedón en cuanto que postula un conocimiento puramente intelectivo que se refiere a un orden ontológico superior al de las sensaciones

La inmortalidad es concebida por Platón de modo claramente individual, pero queda luego atrapada, observa Fabro, en la maraña de la teoría de la preexistencia y de la metempsícosis que la conducen hacia el mito por el deseo contrastante de hacer el alma al mismo tiempo «ingenerada y eterna» como la divinidad y de abandonarla al continuo trasvase de un cuerpo a otro para purificarse.

Recluida en el cuerpo, el alma se encuentra como el auriga de un coche tirado por dos corceles, uno generoso (el alma irascible) y el otro perezoso que es el alma concupiscible. Las almas que consiguen dominar al segundo pasan después de la muerte a la inmortalidad definitiva, a contemplar las ideas; las otras tendrán todavía que emigrar de cuerpo en cuerpo.

Observa Ratzinger que en Platón el tema de la inmortalidad no es un tema puramente filosófico. Se da en él en un contexto también religioso, que representa incluso el arranque de una filosofía de la justicia, que era la que esencialmente le interesaba con vistas a su pensamiento político. En el hombre contempla Platón tres cosas que están actuando: algo animal, algo de león y el elemento humano al que Platón llama «hombre interior». Pero la meta de Platón es la unidad íntima del hombre, reunir y purificar las fuerzas en la justicia lejos de todo dualismo. Hay, por lo tanto. en Platón tradiciones dualistas que se ponen en contacto y en relación con el pensamiento de la polis y que pierden en consecuencia su origen dualista. Y concluye Ratzinger:

«Al menos en cuanto nosotros podemos reconocer hoy, Platón no desarrolló una teoría filosófica unitaria de lo que el alma es en sí misma y en relación con el cuerpo. De modo que lo que dejó fue una rica problemática filosófica y no en absoluto un "esquema griego", que hubiera estado como en la calle y del que no se hubiera necesitado otra cosa que echar mano».

ARISTOTELES

Aristóteles desarrolló el argumento del conocimiento, pero agfirmar que la inmortalidad sólo es propiedad del nous poéticos (entendimiento agente) porque es por naturaleza impasible y simple . Parece ser, observa Fabro, que no tuvo una noción clara de la inmortalidad personal. Aristóteles entiende el alma personal como entelequia, es decir, como esencia o forma que informa la materia, de tal modo que se hace mortal con la misma materia. Lo verdaderamente espiritual radica en el nous, entendido no como algo individual o personal sino como un principio separado del que participa el hombre.

Por ello observa Ratzinger que «aquí nos encontramos en una estricta unidad no dualista del hombre de cuerpo y alma, pero también ante una espiritualidad impersonal, que resplandece en el hombre pero que no le es propio como persona».

La negación explícita de la inmortalidad la realizó Demócrito, el cual consideraba el alma como una substancia compuesta de átomos y, por ello, corruptible. Los estoicos, que entendían que el alma es un contrapunto de Dios, quedan en la duda, observa Fabro , entre la exigencia de otorgar una justicia y una felicidad perfecta a los espíritus mejores (lo cual requiere la inmortalidad individual) y la lógica de su metafísica materialista. El alma se compone del más tenue de los elementos que es el fuego y vuelve, tras la muerte, al fuego cósmico. Séneca defendía, por su parte, la inmortalidad del alma.

También Plotino admite la inmortalidad, pero la reserva al alma principal o al anima mundi, en la que las almas individuales quedan reabsorbidas.

Por ello concluye Fabro su análisis del mundo griego diciendo que «si la negación absoluta de la inmortalidad del alma es rara e irregular, en la filosofía griega sin embargo tampoco se logró su demostración, por lo menos en el sentido de un espiritualismo y personalismo rigurosos».

B) La época patrística

Recuerda Fabro que la maraña de las doctrinas de los filósofos sobre la inmortalidad hizo que los cristianos fueran muy circunspectos a la hora de recurrir a la filosofía. En la patrística no se da una construcción sistemática del tema del alma. Los padres frecuentemente se encontraban en el dilema de tener que elegir la vía del platonismo no exenta de errores, o seguir la vía de Aristóteles. Y el problema que se encontraban en Aristóteles es que reducía el alma a pura forma del cuerpo sin salvar convenientemente su inmortalidad .

Con todo, los Padres se inclinaban más bien hacia Platón, pues con él salvaban mejor la espiritualidad del alma, pero teniendo al mismo tiempo que purificarlo de elementos heterodoxos que condujeron a posiciones como la de Orígenes.

A pesar de la dificultad de hacer una síntesis, podríamos señalar algunos puntos sobre el tema del alma en la patrística: En primer lugar. dice Fabro , hay un predominio de la influencia platónica para salvar la espiritualidad y la inmortalidad del alma. Esto es sobre todo cierto, pensamos nosotros, por lo que se refiere a la escuela de Alejandría. La escuela de Antioquía subraya más la formación (plasis) del ser humano desde el limo de la tierra. Con todo, no se pueden hacer juicios apresurados y simplistas, pues se da un fenómeno curioso cuando ambas escuelas hablan de la constitución humana de Cristo.

Frente a la antropología de Alejandría que presenta un esquema de Logos-sarx, la escuela de Antioquía presenta un esquema de Logos-anthropos (compuesto de cuerpo y alma) y así esta escuela, que no tiene la inspiración platónica que tenía la de Alejandría a la hora de hablar de la espiritualidad del alma humana, defiende la composición de alma-cuerpo en la humanidad de Cristo, mientras que la escuela de Alejandría (apolinarismo) tiende a quitar a Cristo el alma humana.

Teodoro de Mopsuestia, por ejemplo, defiende contra el apolinarismo la existencia en Cristo de una naturaleza humana e íntegra y provista de nous. La Iglesia recurría con frecuencia al llamado principio soteriológico y lo aplicaba a este caso: si el alma humana no ha sido asumida, tampoco ha sido salvada por Cristo.

Curiosamente, la escuela de Alejandría que tanto relieve da al alma, la sustrae a Cristo en cuanto hombre y desemboca en el apolinarismo. Por ello es preciso decir que, por encima de la importación filosófica de cada escuela (la de Alejandría tiene sin duda influjo platónico) no se conoce bien su pensamiento hasta que no se conoce la proyección del tema al campo cristológico. Como sabemos, el sínodo de Alejandría (362) afirmó contra el apolinarismo la existencia en Cristo de cuerpo y de alma.

Las corrientes gnósticas que pululaban en el siglo II condujeron a los padres de su época a hablar positivamente del cuerpo que ha de ser también salvado. Particularmente san Ireneo, que entiende sin duda que el hombre es alma y cuerpo subraya contra la gnosis el valor del cuerpo y ve en el hombre una imagen del Verbo hecho carne. Los padres subrayan la libertad personal como principal propiedad del alma en contra del fatum del pensamiento griego.

El platonismo provocó una serie de errores entre los cuales se encuentra la doctrina de Orígenes sobre la preexistencia de las almas y su caída, tras el pecado que cometieran, para ser purificadas y volver a su condición primigenia. Por ello no se puede olvidar que en los Padres se da frecuentemente una actitud de defensa contra la filosofía. Ya en su tiempo, Justino rechaza la doctrina platónica de la naturaleza divina del alma, de su preexistencia y transmigración. ¿Que me importan a mí Platón y Pitágoras, dice 4, y habla del anthropos sarkikos que resulta de la composición de cuerpo y alma .

Se ha acusado a san Agustín de una tendencia platónica y dualista en el sentido de tener una concepción peyorativa del cuerpo y de la sexualidad. Lo cierto es que se desprendió de la teoría platónica

de la preexistencia de las almas y que, si mantuvo el traducianismo de las almas (nuestras almas provienen de la de Adán), fue por exigencias del pecado original. Es el hombre de fe que piensa ante todo en mantenerla. Estudios más recientes han equilibrado un tanto los tópicos sobre su concepción de la sexualidad.

Por ello, sin negar que haya en Agustín influencias platónicas, lo cierto es que integra el cuerpo de modo positivo en su visión del hombre diciendo cosas como ésta: «el hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma; cuando ambos están unidos a la vez, entonces es hombre».

Lo cierto es que en la patrística se afirma la inmortalidad individual del hombre. Así lo hicieron Justino, Atenágoras, Ireneo, Amobio, san Atanasio, san Gregorio de Nisa, san Agustín, algunos de los cuales se inspiraron en Platón pero modificándolo mediante el principio del alma imagen de Dios.

Hubo casos de negación de la inmortalidad del alma como el de Tatiana. pero habría que preguntarse si no se hizo por la mentalidad de que la inmortalidad es algo que compete a Dios y por la voluntad de no hacer al hombre igual a Dios. Lo frecuente es encontrar afirmaciones pacíficas sobre la composición en el hombre de cuerpo y alma inmortal como cuando Atenágoras afirma que toda naturaleza humana consta de alma inmortal y cuerpo y habla de composición de ambos.

Lactancio afirma por su lado: «Las almas individuales no provienen de los padres sino inmediatamente de Dios, y después de la concepción se unen al cuerpo que forman». San Gregorio de Nisa nos enseña también que «el alma es una substancia creada, una substancia viviente, una substancia intelectual unida a un cuerpo orgánico y sensible. una potencia vital y aprehensiva de los obietos sensibles». Pero para Gregorio, comenta Fabro, el alma y el cuerpo forman una naturaleza unitaria; el alma no ha sido creada ni antes ni después del cuerpo, sino contemporáneamente al mismo.

Las afirmaciones sobre la composición del cuerpo y del alma en el hombre son todavía más claras a la hora de hablar de la constitución ontológica de Cristo, del que se subraya que está constituido de cuerpo y alma y se dice que Cristo es hombre perfecto, dotado de alma racional y cuerpo.

El concilio de Efeso (fórmula del símbolo de unión: año 433) afirma la realidad humana de Cristo, compuesto de cuerpo y alma (D 272). El concilio de Calcedonia, por su lado, define que Cristo es hombre completo, compuesto de alma racional y cuerpo (D 301-302).

Efectivamente, puede ser que los Padres no nos ofrezcan sobre el alma inmortal una reflexión filosófica adecuada. Ya decíamos que frecuentemente se encuentra en ellos una actitud de recelo hacia la filosofía por el dilema de tener que elegir entre Platón y Aristóteles. Mucho menos se ha de buscar en ellos teorías sobre la unión del alma con el cuerpo. Lo que en ellos se encuentra, comenta Fabro . son afirmaciones de origen bíblico dogmático, «que son constantes y expresan el fondo de la postura cristiana por encima de las particulares elaboraciones doctrinales que dependen de una u otra filosofía». Estos puntos son: el origen del alma por creación especial de Dios de acuerdo con el Génesis, la libertad personal en contra del fatum griego y la inmortalidad individual. Como dice Ratzinger. el concepto del alma debe más al cristianismo que a la filosofía

C) La época medieval

La reflexión filosófica sobre el alma no llegó a realizarse deforma definitiva sino hasta santo Tomás. En el medievo, los averroístas, siguiendo a Aristóteles, concibieron que el alma humana es inmortal pero como entendimiento separado, substancia eterna y necesaria, de la que participan los entendimientos particulares para poder ejercer sus operaciones. No es una inmortalidad personal, sino la de un entendimiento supremo separado de los cuerpos.

Aquellos pensadores que seguían a Platón lo tenían más fácil, mientras que los que se inspiraban en Aristóteles tenían que mostrar cómo el alma, aun siendo forma del cuerpo, no se corrompe con él. La solución la encontró santo Tomás al defender que el alma humana es forma del cuerpo, pero a la vez tiene una entidad propia porque es substancia de carácter espiritual o intelectual: «El ser forma del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. Esto no obstante,

hay que decir que el alma, en cuanto mediatizada por el cuerpo, es su forma; mientras que en tanto que supera la condición corporal, es llamada espíritu o substancia espiritual» .

El alma es substancia en tanto en cuanto que posee un actos essendi propio. El esse o actus essendi no hace que el alma sea alma, sino que hace del alma una substancia, al actualizar su forma. Y dado que el alma posee su propio acto de ser, no depende del cuerpo para poder existir, antes bien lo comunica al cuerpo haciéndole partícipe de él: «Sin embargo, el alma admite al cuerpo en su propia existencia y lo hace partícipe común de la misma, para que de este modo no haya más que una existencia común al cuerpo y al alma, que es la existencia del hombre. Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa sólo habría una unión accidental» El alma es substancia incompleta que con el cuerpo forma la substancia del hombre.

En el acto de ser que posee el alma y comunica al cuerpo es donde se funda la unidad substancial. El alma es una forma simple y subsistente que no pierde su ser por la corrupción del cuerpo, puesto que le pertenece en propiedad.

La argumentación de santo Tomás es clara: en las substancias corpóreas el esse pertenece tanto a la forma como a la materia. Rota la materia, se corrompe también la forma (de una estatua, por ejemplo); pero en el hombre el esse compete directamente a la forma que es simple por ser espiritual. Es un esse que hace existir a una forma simple y por ello no se corrompe con el cuerpo. Dice Gilson así: «En efecto, toda destrucción es descomposición; ahora bien, en el caso de una forma simple, no hay nada que pueda descomponerse; una vez más: Impossibile est quod forma subsistens desinat esse»

Para santo Tomás el alma es forma, pero es también substancia, dotada de un actos essendi que le compete en propiedad en cuanto tal y por ello puede seguir subsistiendo a pesar de la corrupción del cuerpo.

Ahora bien, santo Tomás no llega a la existencia de este actos essendi en el alma por un camino arbitrario, sino por una reflexión sobre la condición espiritual de esta forma que es el alma humana.

Argumenta así santo Tomás: se puede conocer la esencia de la facultad intelectiva, así como de toda potencia, por el grado de perfección de su operación. Ahora bien, mientras la materia prima limita las formas y las somete a una existencia individual, el entendimiento humano entiende la naturaleza de las cosas en su universalidad, sin los límites de espacio y tiempo que tienen en la existencia. Con lo cual, el modo de ser de las formas inteligibles en el intelecto no puede ser material o a modo de materia. Y así ocurre que si la operación intelectual trasciende la materia, la trasciende también la facultad y por consiguiente, el alma humana, que es el primer principio de aquella facultad.

Santo Tomás identifica así el ser incorpóreo con el ser subsistente: el hombre tiene un ser incorpóreo, el alma (puesto que realiza acciones incorpóreas) luego es subsistente: «Es preciso decir que el principio de la operación intelectual que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. Pues es manifiesto que el hombre, por el intelecto, puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos». La operación intelectual es de hecho una operación en la que no coopera el cuerpo (se entiende, como causa de la misma): pues el principio intelectual que llamamos mente o intelecto hace operaciones por sí en las que no participa el cuerpo. Ahora bien, nada pueda obrar por sí si no subsiste por sí .

Dice santo Tomás en De Anima: «De hecho no se podría encontrar un órgano corpóreo capaz de recibir todas las naturalezas sensibles, sobre todo porque el receptor debe carecer de la cosa recibida, como la pupila para ver carece del color. Al contrario, el órgano corpóreo está constituido por una naturaleza sensible particular. Pero el intelecto con el que pensamos conoce todas las naturalezas sensibles, por lo que es imposible que su acción, que es el pensamiento, sea ejercitada mediante un cuerpo corpóreo. Por eso el intelecto tiene una operación propia en la que no participa el cuerpo. Ahora bien, el obrar es siempre proporcionado al ser: las cosas que poseen un ser por sí obran por sí; las que no lo poseen, no obran por sí...

Por ello el principio intelectivo con el que el hombre piensa tiene un ser elevado por encima del cuerpo, no depende del cuerpo. Además, dicho principio intelectivo no está compuesto de materia y forma porque las especies son recibidas en él intencionalmente: de hecho el intelecto capta los universales que se logran abstrayendo de la materia y de las condiciones materiales. Por tanto, el principio intelectivo con

el que piensa el hombre es una forma que tiene el ser en propiedad, de donde se deduce que es incorruptible» .

De ahí que santo Tomás, una vez que ha demostrado que el alma es espiritual, no pueda admitir que se transmita por generación, pues por generación se transmite aquello que es divisible en partes. Por ello dice que es herético afirmar que el alma se transmite con el semen y no le queda otra alternativa que admitir que el alma es directamente creada por Dios .

El alma separada, después de la muerte, es una substancia concreta desde el punto de vista existencial y puede subsistir sin el cuerpo. pero es imperfecta desde el punto de vista específico y así lo afirma santo Tomás: «El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee de forma más perfecta su propia naturaleza».

El alma en santo Tomás es la única forma substancial del hombre que asume las operaciones propias de las almas vegetativa y sensitiva. Es así como se mantiene la unidad substancial del hombre. El alma intelectual, dice Echauri, condensa las operaciones de las almas que la han precedido y viene a ser la única forma substancial del hombre, en virtud de la cual el hombre es hombre, animal y viviente, cuerpo, substancia y ser .

Es más, la raíz última de la persona reside en el esse del alma que se comunica al cuerpo haciendo una unidad substancial. Es ese único acto de ser que tiene el hombre, la clave de la persona humana.

El concilio de Vienne (1311) vino a recoger la idea de que el alma es verdaderamente, por sí misma y esencialmente, forma del cuerpo humano (D 902), pues, si se admite que el hombre tiene varias almas, se compromete su unidad. El concilio no pretendía con ello canonizar el hilemorfismo, sino mantener la unidad substancial del hombre.

D) Renacimiento

En el renacimiento la cuestión del alma conoció múltiples confrontaciones. Citemos sobre todo a Pomponazzi. En conexión con los principios aristotélicos, Pomponazzi pensaba que el alma humana no es inmortal y era consciente de la imposibilidad de encontrar en Aristóteles una prueba de la inmortalidad del alma. Terminó confesando que admitía la inmortalidad del alma por la fe y no por la filosofía. Su defecto consistió en haberse apoyado sólo en la filosofía de Aristóteles.

Otro tanto le ocurrió a Cayetano, el cual quería también probar la inmortalidad del alma apoyándose en Aristóteles y dando por hecho que la filosofía del Estagirita coincidía en este punto con la de santo Tomás. Terminó confesando esto el cardenal de Gaeta: «Así como ignoro el misterio de la Trinidad, así ignoro que el alma es inmortal y las demás cosas que sin embargo creo...»

Gilson advierte que la postura de Cayetano era lógica, toda vez que quería apoyarse en Aristóteles y había olvidado la originalidad que presentó la filosofía de santo Tomás al dar al alma un actus essendi propio y hacerla substancia.

El caso es que Cayetano influyó en el concilio V de Letrán (1513). El concilio quiso condenar la doctrina averroísta: «Condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectiva es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda». El texto conciliar muestra que la inmortalidad del alma es algo básico en el cristianismo y que la razón no puede demostrar lo contrario. Afirma la inmortalidad del alma individual, no del compuesto cuerpo-alma, aunque presente al alma como forma.

Ahora bien, el concilio no se pronunció directamente sobre la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma. El papa León X insistió en que, puesto que lo verdadero no puede contradecir a lo verdadero, debe ser posible demostrar la inmortalidad del alma que conocemos por fe. Todos los teólogos estaban de acuerdo en ello, menos dos: N. De Lippomani, obispo de Bergamo y Cayetano. Ya sabemos lo que pensaba Cayetano. No se definió la demostrabilidad del alma.

El concilio viene a enseñar por tanto que la razón no puede demostrar la mortalidad del alma; la inmortalidad del alma es patrimonio de la fe católica. El alma es inmortal y se da en la multitud de cuerpos en los que se infunde.

E) El Magisterio posterior

La Iglesia ha mantenido siempre las afirmaciones de la tradición. La Humani Generis (1950) enseña que la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios . También en el *Credo del Pueblo de Dios* enseña Pablo VI que Dios es creador en cada hombre del alma espiritual . El documento de la Congregación de la doctrina de la fe sobre bioética afirma también que «El alma espiritual de cada hombre es inmediatamente creada por Dios».

El Vaticano II, hablando sobre la muerte del hombre, ha venido a decir que «su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte» (GS 18). El concilio profesa que el alma humana es espiritual e inmortal (GS 14). Habría que añadir también el magnífico discurso de Juan Pablo II al Congreso tomista internacional (1986) sobre el alma en la doctrina de santo Tomás y donde recoge lo mejor de la tradición tomista.

El Catecismo subraya que el hombre es, a la vez, un ser corporal y espiritual (CEC 362). Y llama la atención la preocupación del mismo por subrayar la unidad personal del hombre, al tiempo que la dualidad (no dualismo) de principios que en él se dan.

Para subrayar la unidad, acude al concilio de Vienne, (D 902), considerando al alma como «forma» del cuerpo. Aquí el término de «forma» va entre comillas, como diciendo con ello que no trata de asumir una filosofía determinada con sus particulares implicaciones de escuela, cuanto de afirmar el pensamiento fundamental y básico, según el cual «es gracias al alma como el cuerpo constituido de materia es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas, sino que su unión forma una única naturaleza» (CEC 365). El cuerpo humano, sigue diciendo el texto, participa de la dignidad de ser «imagen de Dios», precisamente porque está animado de un alma espiritual, de modo que es la persona, toda entera, la que está destinada a llegar a ser, en el cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo (CEC 364).Reconoce el Catecismo que el término de alma significa frecuentemente en la Biblia la vida; pero es también consciente de que, en muchos casos, significa lo que hay de más íntimo en el hombre y lo más valioso en él, aquello por lo que el hombre es más particularmente imagen de Dios, de modo que «el alma significa el principio espiritual del hombre» (CEC 363).

Y según esto, el cuerpo y el alma tienen un origen diferente. Mientras el cuerpo proviene de los padres, el alma es creada inmediatamente por Dios. «La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios (cfr. Pío XII, Huinani generis 195, D 3896; Pablo VI, SPF 8), no es producida por los padres y que es inmortal (cfr. concilio de Letrán, año 1513: D 1440): no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final» (CEC 366).

El Catecismo recoge aquí lo mejor de la tradición sobre el alma: la doctrina de la Humani generis, la del Credo del pueblo de Dios, así como la del Lateranense V y sostiene, de acuerdo con la inmortalidad natural que siempre ha mantenido la Iglesia respecto del alma, que ésta subsiste después de la muerte separada del cuerpo hasta que se junte a él en la resurrección final.

Es difícil pedir mayor claridad a un texto sobre el alma, su existencia, su origen y su condición inmortal.

III. INTENTO SISTEMÁTICO

El cristiano, que tiene que proponer al hombre de hoy la dignidad de la persona humana y su fundamentación, no puede olvidar la existencia de la demostración del alma humana, base también de la esperanza racional en el más allá. Por otro lado, el Magisterio ha afirmado contundentemente que el alma humana es irreductible a la materia y directamente creada por Dios. ¿No implica esto el deber de demostrar tales afirmaciones?

Cierto que cuando, por el camino de la demostración, se llega a la existencia de un principio espiritual e inmortal en el hombre y por ello distinto del principio de su corporalidad, en modo alguno pretendemos

caer en el dualismo. Más adelante veremos la posibilidad de mantener la unidad personal del hombre en la distinción de cuerpo y alma.

La demostración tiene esta lógica: observamos que en el hombre hay operaciones espirituales e irreductibles a la materia. Esto no es posible si en el hombre no se da también un principio espiritual, la materia no puede producir operaciones espirituales. Dado que este principio es espiritual y no tiene partes extensas en el espacio, no puede descomponerse con la descomposición del cuerpo (inmortalidad). La tarea consiste por lo tanto en probar que en el hombre hay operaciones estrictamente espirituales e irreductibles a ella.

Conocimiento intelectual

El hombre tiene un conocimiento por el que percibe las manifestaciones sensibles de las cosas, pero al mismo tiempo trasciende dicho conocimiento en cuanto que percibe con su inteligencia la realidad en cuanto tal y dice: ahí hay una realidad. Este tipo de conocimiento va más allá de lo sensible y lo trasciende. Cuando el hombre afirma que percibe una realidad, lo hace con una intuición intelectual que prescinde en ese momento de toda nota sensible que configure dicha realidad. Es un conocimiento abstracto (abstrae de la materia) o espiritual. Es la base de todo conocimiento intelectual y es a partir de la captación de lo real en cuanto real como el hombre forma los demás conceptos abstractos. Conceptos como ser, verdad, bondad, belleza, persona y vida no tienen nada de materiales.

Debe haber, por lo tanto, en el hombre un principio que sea capaz de formar tales conceptos. Son conceptos que no tienen nada de extensión, de mensurable. En ellos no se puede distinguir una parte derecha y otra izquierda, prescinden de cualquier medida y están más allá del tiempo y del espacio. La bondad como virtud no es de ayer ni de hoy, ni de aquí ni de allí.

Otra cosa ocurre, en cambio, con la imagen, que es una representación sensible de las cosas materiales y posee, al menos, alguno de los atributos de la materia. La imagen que tengo hoy de la flor que vi ayer, la veo con los ojos de mi fantasía, con el color propio de su materia.

A esta flor la distingo de otra flor. La representación de esta flor en la imagen que tengo de ella es extensa (en ella puedo distinguir una parte derecha y otra izquierda) y la localizo en el tiempo y en el espacio. La representación de una imagen la tiene también el animal, el cual puede incluso experimentar asociaciones de imágenes y de sensaciones. De ahí el adiestramiento que hacemos de ellos.

Pero los animales no llegan al aprendizaje como tal, pues es un hecho espiritual que se realiza mediante la abstracción. Por ello ocurre que todo lo que el hombre aprende no lo transmite a sus hijos en la generación, no va encerrado materialmente en los genes. En cambio, todo lo que el animal conoce por instinto se comunica en la generación material. No así lo que haya aprendido por adiestramiento, es verdad; pero la prueba de que lo aprendido por adiestramiento se basa sólo en asociación de imágenes y sensaciones es que no lo podrá transmitir consciente y voluntariamente a sus descendientes. Ha sido «un aprendizaje» pasivo; un adiestramiento (por asociación de imágenes y sensaciones), no aprendizaje por el camino de una inteligencia de la que carece.

Lenguaje simbólico

Una consecuencia clara de este conocimiento intelectual es el lenguaje simbólico, es decir, el utilizar el símbolo de una palabra con el fin de designar con ella a una realidad concreta: yo llamo lápiz a lo que tengo en la mano ahora. En este lenguaje la palabra es símbolo de la cosa significada. La palabra es material, pero su significado es espiritual: un animal no captará nunca el significado de una palabra como verdad.

El lenguaje simbólico nace del hecho de que el hombre conoce las cosas en su realidad y busca un símbolo (nombre) que las represente. Si el hombre no tuviera la experiencia de las realidades en cuanto tales, no buscaría esa palabra denominativa y sólo poseería un lenguaje que, como en el caso de los animales, seria un lenguaje emotivo: resultado instintivo de la emoción o de la angustia, del hambre o del frío. Los animales no han desarrollado un lenguaje simbólico, no han puesto nombre a todas y cada una de las cosas, porque no las conocen como tales.

Libertad

El hecho de la libertad es algo espiritual en el hombre. En efecto, libertad significa autodeterminación, ausencia por lo tanto de determinación tanto interna como externa. Es éste un concepto muy querido de la cultura actual.

Si yo me autodetermino, eso quiere decir que no estoy determinado materialmente por los genes que he recibido de mis padres. Los genes me pueden condicionar, sin duda, me dan una mayor o menor capacidad craneal, pero no me pueden determinar, en el sentido de que soy yo el que determino hacer esto o aquello. Hay en mí, por lo tanto, algo radicalmente irrepetible y singular, algo que no proviene de mis padres y donde radica el santuario sagrado de toda persona humana.

Tengo la experiencia de que en mí hay un yo irrepetible e inédito, con una libertad por estrenar. Mientras los animales son copias de sus padres, nosotros no lo somos. Hay en nosotros algo inédito y no sujeto a la determinación de los genes.

Pero tampoco me determina el influjo que recibo de fuera. Estoy determinado en lo que se refiere al conocimiento sensible, pero el hombre no sólo tiene una relación mecánica con lo sensible, no solo experimenta el influjo de lo sensible y lo material por los sentidos. pues tiene también un conocimiento intelectual de las cosas por el que las distingue de sí, se suelta y distancia de ellas, de modo que puede elegirlas para sus fines. El animal no se distancia de las cosas materiales en cuanto cosas y así no puede elegirlas. Sus movimientos son siempre los mismos. Su historia no es historia sino vida vegetativa, vida animal.

Progreso

El progreso es otra de las manifestaciones espirituales del hombre. El animal no ha progresado en absoluto a lo largo de la historia. Las abejas siguen fabricando la miel como en tiempos de Virgilio. ¿Por qué progresa el hombre?

Sencillamente, el hombre es capaz de abstraer de los modos particulares de las cosas, y llegar, mediante un proceso abstractivo, a la naturaleza de las mismas, conociendo por inducción el principio general o la ley que las rige. La inducción no es un silogismo, dice Verneaux , sino una intuición intelectual, que capta en lo sensible una esencia o unas relaciones necesarias. Y está claro que, cuando se conoce la ley interna de las cosas, el progreso surge inmediatamente.

Arte

Imaginemos que entramos en una caverna y dudamos de si en ella habitó el hombre prehistórico. En un primer momento, no descubrimos más que piedras removidas en el suelo y lechos de hojas secas. De ello sólo no podemos deducir la existencia del hombre en la caverna. Pero, en un momento dado, descubrimos pintadas en la pared imágenes de bisontes. Inmediatamente concluimos la presencia histórica del hombre en esa cueva. ¿Por qué llegamos a esa conclusión? Sencillamente, porque no se puede pintar un bisonte si previamente no se tiene el concepto de bisonte. El arte es un fenómeno espiritual.

Digamos que el animal no hace nada más allá de lo que sea útil para su vida. Jamás llegará a la contemplación, al disfrute desinteresado de la belleza, a la contemplación de algo que no se traduzca en utilidad inmediata.

Ética

La ética supone en el hombre la existencia de la conciencia, es decir, el convencimiento de que debe actuar de acuerdo con el bien moral. Ahora bien, esto significa captar el bien en cuanto bien y ello es un acto de espiritualidad.

Más todavía, la conciencia supone que capto la verdad. Si cometo un crimen por el que castigan a otra persona inocente, siento el remordimiento de mi conciencia, porque la condenación de ese inocente va contra la verdad real de los hechos como yo la conozco. La conciencia es un instrumento de la verdad.

Religión

Los animales carecen de religión, es un hecho incuestionable. Y ello es así porque el fenómeno de la religión es un hecho radicalmente espiritual. Supone en el hombre una tendencia al infinito que sólo surge tras la constatación de que las cosas de este mundo no le satisfacen plenamente. En efecto, el hombre hace proyectos en los que cifra su felicidad, y una vez que los logra, tiene que volver de nuevo a proyectar nuevas ilusiones. Así es la vida humana: una insatisfacción que nos conduce constantemente a la búsqueda de más sin que en este mundo podamos encontrar el todo que nos llene plenamente. Esta tendencia al infinito es un hecho espiritual que no se encontrará nunca en los animales, dado que ellos quedan saturados por la satisfacción de sus necesidades materiales.

Pero la religión no se funda sólo en la tendencia al infinito, pues también el hombre puede llegar a un conocimiento de Dios como creador de todo. Este conocimiento indudablemente es espiritual, pues Dios no es una magnitud empíricamente verificable.

No es ajena a la religión la conciencia que el hombre tiene de que la muerte contradice sus sentimientos y su deseo de vivir. Es el único animal que sabe que va a morir sin haberlo constatado aún empíricamente de sí mismo. Lo sabe por la inducción de una ley universal. Surge también en el hombre un deseo de inmortalidad que no vemos nunca aparecer en el animal.

IV. CONCLUSIÓN

Hay, por lo tanto, en el hombre actividades que son espirituales e irreductibles a la materia. Si la materia se define como aquello que tiene partes extensas en el espacio, lo espiritual lo definimos como aquello que trasciende lo material, como aquello que carece de partes extensas en el espacio. La realidad espiritual del alma no la vemos, no la podemos ver, sólo deducimos que existe porque hay en el hombre actividades espirituales en las que no coopera el cuerpo como causa. Espiritual e inmaterial en sentido estricto es aquello que trasciende intrínsecamente a la materia en el ser o en el obrar. La materia puede concurrir como condición (el conocimiento intelectual está condicionado por el conocimiento sensible) pero no como causa.

Ahora bien, si lo espiritual es simple, si carece de partes extensas en el espacio, no se puede disgregar y corromper como lo material y, por ello, es de naturaleza inmortal. Subsiste con independencia intrínseca de la materia y no depende intrínsecamente del cuerpo para poder subsistir.

El deseo de inmortalidad que hay en el hombre no es por sí solo una prueba de su inmortalidad. Es ciertamente un signo, pero no una prueba (un deseo no es una prueba) a no ser que el razonamiento lo llevemos hasta el final, es decir, a demostrar que tal deseo surge de un alma espiritual, pues entonces fundamos el deseo en la ontología del alma. Si en ese deseo vemos un signo del alma espiritual, entonces, apoyados en la ontología del alma, llegamos a Dios como creador de ésta y llegamos también a la inmortalidad del alma. Un deseo sólo es prueba desde una base metafísica. Dicho de otro modo, el deseo de inmortalidad que es siempre un signo de la misma, es prueba de inmortalidad si, junto con otros signos, inferimos la existencia de un alma inmortal en el hombre. Como dice Verneaux, hay que demostrar que ese deseo natural nace verdaderamente de una naturaleza inmortal para poder decir que es una prueba de inmortalidad.

Sobre el más allá del alma. Una pregunta que queda todavía por hacer es si el alma sola puede ser objeto de retribución plena después de la muerte. Indudablemente ningún cristiano afirmaría que la situación del alma separada en la escatología intermedia sea una situación definitiva. El alma goza ya de Dios, pero todavía no ha vencido la violencia de la muerte, que es el último enemigo en ser vencido (1 Co 15, 26). El alma separada es el resultado de una violencia, de una muerte de la que Dios había preservado a Adán y que, en la actual economía, es fruto v consecuencia de su pecado.

El alma separada está, pues, gozando de Dios como objeto de su disfrute, pero anhela participar de este disfrute con todo su ser. Con todo este yo espiritual que permanece después de la muerte puede subsistir, dado que el alma subsiste tras la muerte en virtud de su espiritualidad incorruptible. Es también un sujeto que conoce y ama, pues aunque carece del conocimiento sensible, recordemos que éste es

aquí condición, pero no causa, del conocimiento intelectual. Si el hombre. que parte siempre de su conocimiento sensible para formar sus conceptos, lo trasciende sin embargo, ello se debe a un principio cognoscitivo distinto que es el intelecto. Continúa por tanto un yo personal, capaz de conocer y amar.

Digamos, por otro lado, que el alma creada, aun careciendo allí del tiempo físico, posee un tiempo psicológico, un movimiento, una transición y sucesión de actos. El alma humana, como finita, está sometida a la ley del tiempo, de la transición y sucesión de actos. Aun en la visión de Dios, el alma queda inmovilizada en el sentido de que ya tiene al infinito frente a ella. pero al mismo tiempo tiene que asimilarlo por medio de actos sucesivos. Dice Alfaro hablando de la visión beatífica del alma, que «conserva siempre la movilidad radical propia de la creaturalidad. Esta movilidad radical tiene su manifestación en la misma visión de Dios, pues ésta implica un acto vital de conocer y amar realmente distinto del entendimiento y de la voluntad creada (un tránsito de potencia a acto, un movimiento) y además permanece siempre potencial, en cuanto susceptible de un aumento gradual mediante un aumento del lumen gloriae; es siempre necesario subrayar estas diferencias, que distinguen siempre la inmovilidad imparticipable del Acto Puro de la inmovilidad supercreatural del entendimiento creado en la visión de Dios» .

Más adelante, cuando planteemos el problema de la persona humana, podremos completar lo dicho hasta aquí. Más que el alma humana, lo que perdura es la persona humana que radica en su ser espiritual (alma) aun cuando haya perdido su ser corporal que ha de recuperar al final de la historia.

PRINCIPIO DEL CONOCIMIENTO REALISTA

El cristianismo no nace de la subjetividad humana, a ella se dirige sin duda alguna, pues se dirige al hombre; pero en sí mismo es la intervención objetiva de Dios en la historia. Es un mensaje que viene de fuera (extra nos), y todo intento de reducción del mismo a la subjetividad inmanente (Bultmann) está condenado a no comprenderlo.

Es cierto que la Iglesia admite que el mensaje cristiano puede y debe ser profundizado cada vez más. La revelación está ya clausurada, pero no la comprensión más penetrante y honda de la misma. Cabe, por lo tanto, una mejor intelección de lo que nos ha sido entregado, aunque no en sentido distinto del que tiene la palabra entregada. Hablaremos al final del problema de la hermenéutica. Aquí nos basta recordar que toda teoría idealista o subjetivista del conocimiento humano tiene el peligro de comprometer el valor objetivo de la palabra de Dios.

Pero también se impone el realismo de nuestro conocimiento por motivos meramente filosóficos. No pretendemos exponer aquí toda la problemática actual del conocimiento, lo cual desbordaría nuestra tarea. Nuestra intención es más modesta: presentar tres claves que juzgamos imprescindibles en este problema.

I. CONOCEMOS LA REALIDAD

En primer lugar, hay que recordar. como ya decíamos anteriormente, que el filósofo no puede perder el tiempo demostrando que existe la realidad. La existencia de la realidad es para nosotros una evidencia y lo que es evidente no se demuestra. Es más, conocer no es otra cosa que captar lo real, es captar que existe algo. Conocer el conocimiento es una reflexión posterior. Lo dijo así santo Tomás: «primum est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere» . Sencillamente el conocimiento es conocimiento de algo, conocemos porque captamos lo real. Como ya dijimos, cuando Descartes creyó que lo primero es el «yo pienso», olvidó que no podría haber dicho eso, si previamente no se hubiese captado como realidad pensante.

Lo primero que el hombre conoce no es que conoce sino que es. Lo dice así Veneaux: «Primero son conocidas las cosas o los seres. El sujeto no conoce su conocimiento sino por una reflexión que es secundaria... toda conciencia es conciencia de algo». De modo que el idealismo no vive sino de préstamos subrepticios del realismo, dice Vemeaux . El idealista es un realista que se ha olvidado que lo es. Dicho de otro modo, si no se conoce nada, no se conoce. Si se conoce, se conoce algo , y no hay punto medio entre el realismo y el idealismo.

Decir, por ejemplo, que de las cosas sólo conocemos los fenómenos es un contrasentido, pues los fenómenos o son o no son una realidad. Si no son una realidad, no son nada, y por tanto no hay que contar con ellos. Si son, en ellos conozco su realidad. El único fenomenólogo coherente es el animal, que de las cosas sólo conoce los fenómenos sensibles y por eso calla. pues no percibe su ser. En cambio, el hombre sólo puede ser fenomenólogo al precio de contradecirse: cuenta con fenómenos reales (que existen y que por ello tienen una realidad) y dice que no conoce su realidad.

El hecho de que las cosas existen resulta evidente, decimos, y por ello no se puede pedir una demostración de lo que tan rotundamente se impone a nuestro espíritu. Recordábamos ya que Gilson solía repetir que todas las dificultades comienzan cuando el filósofo se empeña en convertir esta certidumbre en una certidumbre de naturaleza demostrativa.

Gilson ha rechazado el llamado «realismo crítico», porque no existen las condiciones a priori del entendimiento que hagan posible la experiencia de los objetos. El conocimiento no se puede fundar en otra cosa que no sea la evidencia de la existencia de la realidad. Descartes consideró que la evidencia primordial de la que tenía que partir toda filosofía es la del cogito y no de la existencia de la realidad, pero, como hemos dicho ya, la evidencia de que yo pienso es una evidencia de segundo orden.

El realismo crítico, es decir, una filosofía que busque en el conocer las condiciones a priori del ser, no tiene justificación. Cuando se parte de un conocer inmanente para saltar de ahí a la realidad, se emprende un camino sin salida. Gilson nos hace conscientes de que hay que ir del ser al pensar, sin

tener por eso que buscar en ningún apriori las condiciones del ser. Y ve en el ser el método del pensar (realismo metódico). Captar lo real es la condición del pensamiento. Conocemos porque captamos lo real, porque podemos decir: hay realidades.

Ahora bien, todo intento de partir de un conocimiento inmanente para saltar de él a lo real es un intento absurdo e inútil. En este intento no se parte de la cosa en sí, sino de una imagen que tenemos en nuestra conciencia, y cuando queremos comparar dicha imagen con la realidad, tenemos que valernos de otra que nos plantea de nuevo el mismo problema, y así sucesivamente. Lo dice así un filósofo de nuestro tiempo: «Encerrados en el círculo de nuestras propias ideas, todo lo que se nos da se nos ofrece en ellas y por ellas: imposible alcanzar una cosa en sí que no se dé como representada. En suma: el ser de las cosas es su ser percibido, y nada sabemos de un ser que sea independiente del conocimiento actual que de él tengan los sujetos cognoscentes».

Dicho de otro modo: partiendo del percibir no se puede llegar a otro ser que el del percibir mismo. O el percibir es percibir lo real de modo que se regula por lo real (realismo) o el percibir no tiene otro ser que el del propio percibir (idealismo) y desde él será siempre imposible llegar al ser en sí, porque siempre estaremos alojados en el ser del percibir, en la representación.

El realista sabe que, cuando aprehende una realidad, ésta deviene objeto de su conocimiento, pero sabe también que lo capta como algo, como una realidad que existe independientemente de él; pero, para el idealista, la realidad en tanto es en cuanto es pensada, y querer saltar de la realidad pensada a la realidad en sí es una tarea imposible, porque de partida no se tiene otra realidad que la pensada y en cuanto pensada. Dice Gilson:

«El pensamiento que toma como punto de partida una representación no llegará jamás al otro lado. El doble o representante nunca nos permitirá remontamos a la cosa. Desde el momento en que estamos en la inmanencia, el doble no es más que un término mental y nunca pasará de esto» ~~. Por ello, el que comienza como idealista termina como idealista"-.

Si el ser que yo capto es puro pensamiento, jamás captará un ser que no sea mi pensamiento. «La única solución que queda es admitir, como la experiencia lo sugiere, que el sujeto, en vez de encontrar su objeto en un análisis del conocimiento, encuentra su conocimiento y se encuentra a sí mismo en el análisis del objeto». Por ello el idealismo no conduce a ninguna parte; es el suicidio de la filosofía.

Es una ilusión pensar que de una epistemología se pueda saltar a una ontología y encontrar en el pensamiento algo que no sea pensamiento. Y si el entendimiento no puede salir de sí para ir a las cosas cuando parte del pensamiento, ello prueba que no es de ahí de donde se tiene que partir. Partiendo del ser del percibir no se tendrá jamás otro ser que el del percibir. Partiendo del pensamiento no hay medio posible para demostrar desde él que existe el objeto extramental.

O el conocimiento es encontrar lo real o no será nunca conocimiento. Será en todo caso pensamiento, pues los idealistas piensan mucho, pero no conocen. Todos los intentos, concluye Gilson, de conciliar el realismo tomista y la crítica del conocimiento han sido vanos. Aristóteles partía del ser; Descartes, del conocer. Y estos dos puntos de vista determinan dos cursos de pensamiento que jamás se encontrarán. Si el punto de partida no es otro que la realidad pensada, y en cuanto pensada, no se llegará nunca a una realidad extramental. Si se pierde la evidencia de que las cosas existen, nunca se llegará a ella por demostración a partir de nuestro conocer. Si al conocer se le priva de su objeto, de lo real, ya no podrá salir de sí mismo. Y una vez que se pierde la evidencia de la realidad, se cae en el vacío de entendimiento.

Así pues, lo que tiene que hacer el filósofo es olvidarse de la obsesión de la epistemología como condición propia de la filosofía. El filósofo, en cuanto tal, no tiene más deberes que ponerse de acuerdo consigo mismo y con las cosas. «Sin embargo, no se trata, dice Gilson, de renunciar a toda teoría de conocimiento. Lo que hace falta es que la epistemología en vez de ser una condición de la ontología, se desenvuelve en ella y con ella, siendo al mismo tiempo explicadora y explicada, sosteniéndola y siendo por ella sostenida, como se sostienen mutuamente las partes de una filosofía verdadera»

No se puede superar el idealismo desde su interior. Por si mismo no conduce a ninguna parte, y por ello hay que abandonarlo, dice Gilson. El realismo y el idealismo son dos caminos que nunca se encontrarán.

II. EL PROBLEMA DE LA ABSTRACCION

Lo que sí tiene que mostrar la teoría del conocimiento es cómo nuestros conceptos representan lo real. No el hecho de que conocemos lo real, sino el cómo lo conocemos y en concreto, cómo nuestros conceptos, que son abstractos, representan realidades que de suyo son concretas y singulares. Éste es el problema. Éste fue el problema del nominalismo que no atribuía realidad a los conceptos universales. Y éste fue el problema de Kant, que se encontró con la dificultad de tener que casar los datos empíricos y singulares de la sensibilidad y la necesidad y universalidad que de ellos no puede provenir. de modo que tiene que recurrir a alojar la universalidad en las formas a priori. Confiesa Veneaux'"que el problema de los universales es el problema eterno y constituye la clave de toda epistemología. ¿Cuál es el valor o la objetividad del concepto? ¿Qué es lo que corresponde en realidad a las esencias abstractas y universales que tenemos en la mente?"

Pues bien, sabemos cómo el tomismo solucionó este problema con la teoría de la abstracción. Dentro del esquema hilemórfico de las cosas, la abstracción significa despojar a la forma de su materialidad, ya que ésta es más bien un obstáculo para percibir la inteligibilidad que reside en la forma. La materia es como un coprincipio opaco que impide la captación de la forma inteligible. Conocer es, de este modo, la desmaterialización del objeto conocido, la separación o la abstracción de la forma inteligible que actualiza a la materia. Es el hombre el que hace esta operación en virtud de su alma, la cual es en cierto modo todas las cosas, pues conviene con todas ellas en cuanto que las desmaterializa. Dice así Gilson de la abstracción tomista:

«En otros términos, los objetos del conocimiento humano comparten un elemento universal e inteligible, asociado a un elemento particular y material. La operación propia del intelecto agente consiste en disociar estos elementos, a fin de suministrar al intelecto posible lo inteligible y lo universal, que se encuentran implicados en lo sensible» .

Ésta es la abstracción, obra de intelecto humano. Y, a continuación, la razón ejerce su función propiamente discursiva en el juicio. El entendimiento intuye la forma inteligible de las cosas, separándola de la materia; la razón discurre por la vía del juicio. El entendimiento concibe así las esencias de las cosas, de modo que nuestros conceptos vierten la inteligibilidad de las mismas.

Ahora bien, si analizamos el proceso de la abstracción en santo Tomás, no podemos sino evidenciar una dificultad importante. La cosa conocida se introduce en nosotros merced a una percepción de sus manifestaciones sensibles, las cuales constituyen la especie sensible del objeto. La especie provoca, a su vez, la imagen o fantasma de la cosa en nuestra fantasía. Sobre esta imagen cae el entendimiento agente que la intelegibiliza, produciendo así la especie inteligible, la cual es recibida en el entendimiento posible a fin de que produzca el concepto, término final de la simple aprehensión. Dicho de otro modo, la abstracción, en el fondo, más que separación de la forma inteligible, es proyección de luz por el entendimiento agente sobre los fantasmas sensibles. La inteligibilidad provendría en este caso del entendimiento agente más que del objeto conocido. Escuchemos al mismo Gilson:

«La operación del intelecto agente no se limita a separar así lo universal de lo particular; su actividad no consiste simplemente en separar, ella produce lo inteligible. Para abstraer de los fantasmas la especie inteligible, el intelecto agente no se contenta con transportarla como tal al intelecto posible, es necesario que sufra una verdadera transformación. Uno expresa esto diciendo que el intelecto agente se dirige hacia los fantasmas, a fin de iluminarlos. Esta iluminación de las especies sensibles es la esencia misma de la abstracción. Es ella quien abstrae de las especies lo que ellas contienen de inteligible y que engendra en el intelecto posible el conocimiento de lo que representan los fantasmas, pero no considerando en ellas más que lo específico y lo universal, abstracción hecha de lo material y lo particular».

La formación del concepto se debe, por lo tanto, a la iluminación del entendimiento agente y la determinación de los fantasmas. Nuestro entendimiento agente posee la inteligibilidad, desde el momento en que es una luz que ilumina; pero le falta la determinación. A su vez, las imágenes tienen la determinación, pero les falta la inteligibilidad. En este sentido dirá R. Verneaux que «la especie impresa es objetiva en tanto que resulta del fantasma, y que es inteligible en tanto que resulta del entendimiento agente»'.

En esta concepción, como se ve, la inteligibilidad nace, después de todo, del entendimiento agente. No se ve cómo la inteligibilidad es extraída de lo conocido. Se recurre entonces a decir que lo inteligible está en el fantasma en potencia. Pero nos preguntamos si esto no es un recurso mágico para resolver la dificultad. Lo que es cierto es que la sensación es radicalmente singular y que lo material no presenta lo universal, no da la universalidad.

Pero cabe explicar la abstracción fuera del esquema hilemórfico. Cuando observamos que el concepto debe su inteligibilidad y universalidad a la captación y verdadera abstracción del concepto universal de algo, la objetividad del conocimiento queda mayormente garantizada.

La inteligibilidad no la produce el entendimiento, sino que la encuentra en la realidad. Del exterior no llega sólo la determinación de la imagen sensible, sino también la inteligibilidad de las cosas. Capto que son una realidad, algo, y por ello capto su inteligibilidad interna. Este concepto de algo es el primer concepto abstracto que formamos de las cosas y, con él no deformo la realidad que tengo de frente, sino que la expreso en toda su realidad en cuanto realidad. Capto la realidad absoluta y parcial que hay frente a mí. Con este concepto no se me escapa nada de lo real en cuanto real; sólo prescindo de las dimensiones sensibles de la cosa conocida.

Mi concepto de ser sería deformante si con él captara una formalidad tan abstracta que olvidara la concreción entitativa que hay en las cosas. Pero con el concepto de algo capto la absolutez y la concreción entitativa que hay frente a mí: ahí hay una realidad, algo. Quiero expresar con ello la realidad concreta que hay frente a mí, una realidad que, en su singular concreción, rechaza absoluta y parcialmente la nada. Con dicho concepto capto por lo tanto la absolutez y la concreción concreta del objeto. Es un concepto abstracto, pero que, en su abstracción, abarca toda la realidad concreta que hay frente a mí, tanto en su absolutez como en su parcialidad entitativas. A este concepto de algo no se le escapa la concreción entitativa que hay frente mí. Al captar, por fin, que las cosas que hay frente a mí son algo, capto su intrínseca y más profunda inteligibilidad.

Ya dijimos que ser algo implica una identidad consigo mismo (quid) dentro de sus propios límites y, por ello, diferenciación (aliud) de todo lo que no es ese algo. Por ello se diferencia también del sujeto preceptor, que lo percibe como algo distinto de sí, como objeto, lo que está frente a él. En una palabra, captar que ahí hay algo es captar una realidad objetiva. pues al decir «algo», estoy diciendo que esa realidad es idéntica a sí misma dentro de su límites y, por ello, diferente de todo otro ser, incluido el sujeto perceptor.

Pues bien, es a partir de este concepto como formo los demás conceptos abstractos: a este algo, a esta realidad que tengo en mis manos, dado que tiene tales notas físicas, le llamaremos «lápiz». En este caso, yo formo el concepto teniendo en cuenta que en mis manos hay algo con determinadas notas. Es así como llego a conocer las esencias de las cosas. La abstracción no se realiza captando la esencia de una cosa y dejando su existencia concreta. La abstracción parte de la captación de la realidad concreta en cuanto tal (he ahí una realidad, algo) y nunca puede prescindir de ella.

Por un lado, percibo con los sentidos ciertos aspectos de color y de tamaño que también un animal podría percibir; pero yo capto más, capto unas notas, porque percibo esos aspectos sensibles como aspectos de algo (primer concepto abstracto), de modo que formo el concepto de esencia (lápiz), al determinar mi primer concepto de algo por determinados aspectos que, en cierto modo, percibo con los sentidos, y que también capto en forma abstracta por captarlos como aspectos de algo. En un árbol, por ejemplo, el sentido capta el color y el tamaño, pero la inteligencia me dice que ahí hay algo con ese color y ese tamaño, de donde formo la nota abstracta de «tronco», que en este caso será una nota esencial del árbol. Es así como formo mis conceptos abstractos. El concepto de «tronco» parte, por tanto, de aspectos

que se captan con los sentidos y que la inteligencia universaliza al captarlos como aspectos de algo. Si el hombre no tuviera la capacidad de captar previamente que ahí hay algo, no podría formar ningún otro concepto. Es así como se forma la abstracción.

Pero la abstracción, repetimos, no deforma la realidad, sino que la representa fielmente: al decir que ahí hay algo, no deforma la realidad concreta que está frente a mí, y expreso que hay una realidad que, en su singularidad concreta, rechaza la nada absoluta y parcialmente. Capto, por tanto, la realidad que está frente a mí en su absolutez y concreción entitativas. Al decir que ese algo es un lápiz (esencia) no deformo tampoco la realidad, porque he formado dicho concepto con las notas objetivas que se dan en ese algo concreto. Son notas reales, notas de una realidad, notas de algo.

III. LA ABSTRACCIÓN Y EL SUBJETIVISMO

Después de estas reflexiones, podríamos decir que toda teoría del conocimiento que no cuente con la abstracción, que no parta del conocimiento de la realidad objetiva reflejada en los conceptos, dará lugar al idealismo o el subjetivismo. El realismo, dice Vernaux se justifica por la abstracción.

Éste es el caso de K. Rahner y su teoría del conocimiento, que no es otra que la de Maréchal. Para K. Rahner el conocimiento no es un encuentro intencional con la realidad objetiva que está frente a mí, sino la apertura apriorica de mi conciencia al ser en general. Es esta apertura apriórica al ser en general la que ilumina y da luz al mero influjo sensible que recibo desde fuera. En el apriori de mi conciencia, coinciden ser y conocer. Éste es el gran error de K. Rahner, pues del esse pensado no se llegará nunca a la realidad en sí. Es mi tendencia consciente al ser la que, en el fondo, funda la filosofía. Mi conocer no es un encuentro con la realidad objetiva de las cosas. Y como ocurre siempre que se toma como punto de partida una postura idealista, nunca se podrá saltar de ella a la realidad objetiva.

IV- A MODO DE RESUMEN

Como síntgesis de lo que llevamos expuesto, podríamos decir que Dios al crear, da a todas las cosas una subsistencia ontológica por lo cual se diferencian de Dios y rechazan la nada,. Son un ser participado,algo, que se manifiesta externamente por las dimensiones o notas físicas, de las cuales unas son esenciales(barco y vela: velero) y otras accidentales (blanco y negro). Con los sentidos capto esas dimensiones físicas, pero con la inteligencia capto que hay algo (un ente distinto de mí) y a partir del concepto de algo formo el concepto ulterior de «velero» de acuerdo con las notas esenciales que presenta.

Si no captara que hay algo (un ser subsistente en sí), no podría formar ningún otro concepto. Con la inteligencia (intus-legere), trasciendo el conocimiento sensible para captar que hay algo, concepto metafísico. Eso es lo que no capta el animal. El hombre llega a conocer la substancia, la subsistencia ontológica de todo lo que existe. La captación de la substancia es, pues, la clave de todo realismo.

El lector habrá percibido que no hablamos de hilemorfismo. Aristóteles conoce el concepto de substancia y el conocimiento por abstracción, lo que daba a su filosofía una impronta claramente realista. Afirma que toda substancia corpórea está compuesta de dos coprincipios: materia prima y forma substancial. La materia prima viene a ser una especie de coprincipio informe y meramente potencial, receptor de la forma o esencia que la específica. El lápiz que tengo en la mano está formado por la materia prima y la esencia del lápiz que la especifica. Ulteriormente, la materia segunda individualiza esa substancia con la extensión o cuantidad externa.

No olvidemos que Aristóteles desconocía el concepto de creación e imaginaba una materia prima eterna como elemento que, en todo cambio, permanece y que es como potencia respecto de la nueva forma que adviene. Quiere explicar así el cambio esencial de las cosas.

A ello habría que responder diciendo lo siguiente:

- Todo cambio exige ciertamente un elemento que permanece, pero esto es la substancia y no una materia prima increada. La substancia creada por Dios permanece. Yo puedo cambiar la configuración externa de las cosas (de un leño hago una mesa); pero presupongo siempre la subsistencia ontológica de lo que cambio.
- Muchos cambios esenciales, como el del leño configurado como mesa, se deben al cambio de las dimensiones o notas externas de la realidad. No vemos que haya que admitir en los cambios corporales dos coprincipios metafísicos (forma y materia prima). Todo cambio físico (incluso esencial) se explica por causas del tipo físico. Por otro lado, cuando yo capto la substancia («ahí hay algo») prescindo de toda nota esencial o material. La substancia de suyo no dice ninguna de ellas. La esencia la formamos a partir del concepto de algo (un ser subsistente) de acuerdo con las notas externas que lo especifican.
- Y, por supuesto, la individuación de una substancia corpórea no depende de la extensión o cuantidad externa que individualizaría elementos formales como la esencia e incluso la materia prima. La individualidad viene ante todo del hecho de ser algo, un ente concreto que tiene su individualidad por creación de Dios. Al ser algo, un ente subsistente, se diferencia de Dios y de todo otro ente. Es la creación la que da la individualidad.No es preciso ser hilemorfista para ser realista.

FUNDAMENTACIÓN OBJETIVA DE LA MORAL

La cuestión de la fundamentación de la moral ha experimentado un gran cambio en estos últimos años. Nosotros no podemos mostrar aquí una síntesis exhaustiva del tema ; sólo quisiéramos aportar algunas de las motivaciones de la nueva moral y reflexionar sobre ellas. El padre T. Urdánoz ha sistematizado estas aportaciones, por lo que nos serviremos en parte de las mismas y haremos nuestra propia reflexión al respecto. En este tema de la fundamentación de la moral está comprometida la actual moral católica. El tema ético y el tema de la moral específicamente cristiana están implicados, dado que el problema mayor de la moral católica es el de la fundamentación de la ética. Siempre y cuando sepamos distinguir lo que pertenece a la fundamentación de la ética natural de lo específicamente cristiano en moral.

I. LA LEY DEL EVANGELIO

Es frecuente, hoy en día, que se exalten las motivaciones evangélicas y cristianas en contra de la ley. Se recurre así a una «moral paulina», entendida como «libertad de los hijos de Dios» en oposición a la esclavitud de la ley, en la que queda también englobada la ley natural. Se trataría de una «moral de la alianza», de la unión afectiva con Dios, que despreciaría la ética y la ley natural como algo superado por la ley nueva del Evangelio. Se trata sencillamente de encontrar una oposición entre la ley y el Evangelio, la ley que mata y el espíritu que libera.

En este sentido se expresa M. Vidal, el cual viene a afirmar que el cristianismo, según la doctrina de san Pablo, relativiza la ley: «en el Nuevo Testamento y en la genuina tradición teológica existe un tema teológico-moral que relativiza el sentido y la función de la norma moral». Es el tema de la «ley interior» en cuanto alternativa cristiana a la «ley exterior». La ley no es propiamente una ley sino una exigencia interior, y las normas externas tienen una función secundaria. Es ésta la relativización que introduce la fe en el conjunto del sistema normativo moral'.

Afirmaciones de este tipo, a nuestro modo de ver, deben ser matizadas para alcanzar el sentido exacto que tienen en la doctrina de san Pablo. La doctrina de Pablo es compleja y sólo introduciendo una serie de matizaciones se puede comprender adecuadamente en su conjunto. Podríamos resumir la doctrina del apóstol del modo siguiente:

1) Para entender a san Pablo es preciso caer en la cuenta de que toda su doctrina se dirige contra la actitud farisaica, que pretende que el hombre se justifica a sí mismo por sus propios méritos e independientemente de la gracia de Dios. Creen que el hombre tiene una capacidad absoluta para cumplir la ley. San Pablo, en la carta a los Romanos, pinta el panorama de pecado que reina tanto en el mundo judío como en el pagano. En un caso, los judíos han tenido la ley mosaica, en el otro los paganos la ley de la conciencia, pero todos han terminado en el pecado (Rm 3, 10).

El hombre, con sus propias fuerzas, no puede cumplir todas las exigencias de la ley, incluso la ley natural, y quitar siempre el pecado. San Pablo habla de la ley mosaica que encuentra su expresión concreta en el precepto y de la que cita el precepto de «no codiciarás» (Ex 20, 7). Se refiere san Pablo a la obligación moral; tampoco los paganos que tienen la ley de la conciencia han cumplido sus exigencias.

Ésta es la tragedia del hombre sin Cristo: la ley le marca el camino a seguir, pero no le da la fuerza para seguirlo. El hombre, sólo con la ley, termina en la impotencia y la exasperación. Ello, en virtud de que existe en el corazón del hombre una ley de pecado que lo esclaviza y lo conduce a cometer pecados personales.

2) En este contexto, la ley que es buena de suyo (Rm 7, 13) ha contribuido a empeorar la situación, en cuanto que ha sido una aliada del pecado, pues no sólo no procura la fuerza para evitarlo, sino que lo convierte en una trasgresión formal. Con ella el pecado se manifiesta en toda su responsabilidad y gravedad. En este sentido es como hay que entender lo que dice san Pablo cuando afirma que el pecado, en el tiempo que va de Adán a Moisés, no se imputaba (Rm 5, 13). El pecado es siempre

pecado, sin duda; pero cuando no había ley no era una trasgresión formal y sancionable, como lo fue el pecado de Adán. La ley, por lo tanto, agrava la situación.

3) La ley es el pedagogo hasta Cristo no sólo en el sentido de que, mientras no vino la justicia por la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley (Ga 2, 21-24), sino también en el sentido de que, al conducirme a la impotencia, me hace sentir la necesidad de Cristo (Rm 7, 24). Si se nos hubiese otorgado una ley capaz de vivificar, la justicia vendría realmente de la ley, pero la ley nos ha hecho conscientes de nuestra impotencia.

4) El hombre sólo puede alcanzar la justificación por el don de Cristo. Sólo en Cristo encuentra el hombre la fuerza y la capacidad de dominar totalmente el pecado. Y si la salvación viene de Cristo, la actitud del hombre no puede ser otra que la de la fe, en cuanto acogida de la misma salvación, y no la confianza en las obras humanas, que, para san Pablo, no son otra cosa que el intento de autojustificación. Por eso Pablo habla de la justicia por la fe (Rm 1, 17; 3, 32; 4, 11-13; 9, 30; 10, 6; Flp 3, 9).Lo que hace san Pablo es contraponer el régimen de la ley (pretender cumplir la ley sólo con las propias fuerzas) y el régimen de la fe (aceptar que el hombre sólo puede cumplir todas las exigencias de la ley con la gracia de Cristo). Sin Cristo el hombre termina en el pecado.

5) Esta fe, que es un don de Dios, es al mismo tiempo un acto responsable del hombre; se trata de una fe activa que actúa y que debe ir guiada por la cardad (Ga 5, 6); la fe que debe llevar a la acción según la ley de la caridad (Ga 5, 13-14).

6) Pero, de hecho, san Pablo sigue manteniendo la ley como guía y criterio de conducta y como condición para la salvación: «Ni los impíos, ni los idólatras, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los ladrones heredarán el reino de Dios» (1 Co 6, 9-10). Hay otros códigos en san Pablo como Gal 5, 19-20. Lo de menos es que tales códigos tengan en san Pablo alguna influencia estoica; lo decisivo es que hay preceptos que deciden sobre la salvación del hombre. La Iglesia ha ido aceptando el código del Decálogo que, por otro lado, es una ratificación de la ley natural.

La antítesis que san Pablo establece entre la ley y Cristo es ésta: la ley es guía de conducta, pero no me da la fuerza para seguirla. Es Cristo el que me da tal fuerza y el que me salva. En este sentido la ley es inútil. Pero, en su sentido didáctico de orientar la acción y de criterio objetivo de comportamiento, no pierde su vigor. En este sentido san Pablo no suprime la ley, más bien la afianza: «Entonces, por la fe ¿privamos a la ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien lo afianzamos» (Rm 3, 3 1).

II. LA LEY DEL AMOR

Según la interpretación bíblica que algunos proponen, las doctrinas morales de la Sagrada Escritura y de la Tradición han de interpretarse de acuerdo con cada época histórica. La Biblia sólo propondría orientaciones globales (el amor, la entrega, etc.) y no preceptos concretos. Serían las orientaciones globales las que constituirían el criterio moral y no el precepto particular. Éste sólo sería un modelo coyuntural y cultural. Dice así, por ejemplo, M. Vidal:

«La Sagrada Escritura no invalida la autonomía de la racionalidad ética ni aporta un sistema moral de "contenidos" concretos. Su mensaje pertenece al universo de la interioridad, de las motivaciones, de las orientaciones globales; en una palabra, el universo de la "cosmovisión" y no el de los contenidos concretos». Afirma nuestro autor que lo principal que propone el Nuevo Testamento son las actitudes básicas de comportamiento, que en el Nuevo Testamento hay sistemas éticos de orientación diversa que han de ser interpretados en su contexto histórico y determinado, y que han de ser entendidos como «modelos éticos» que pueden ser repensados en sus implicaciones para el mundo moderno.

Ésta es la línea de Fuchs cuando distingue entre normas trascendentales y normas categoriales. Las normas trascendentales son las que delimitan la opción fundamental última, es decir, la fe, el amor, la imitación de Cristo, etc. Las normas categoriales o preceptos que aparecen en el Nuevo Testamento están condicionadas históricamente y han de ser entendidas como «ejemplos» de una actitud que fue válida entonces, pero que hoy ha cambiado.

De una forma más radical, A. J. T. Robinson vino a decir que lo único que prescribe el Nuevo Testamento es el amor incondicionado, no preceptos concretos. El designio de Jesús, decía E. Brunner, no fue proveernos de un código moral, sino de proclamar el reino de Dios. ¿Es cierto que el Nuevo Testamento no presenta preceptos concretos de validez universal? Bastaría con recordar la escena en que Cristo pregunta al joven rico si ha cumplido el decálogo (Mt 19,18). Es cierto que el cumplimiento de la ley en el Nuevo Testamento tiene que estar conducido desde el amor, pero el amor no suprime la ley, al menos en las exigencias fundamentales del decálogo, que ratifican la ley natural. Un amor incondicionado, sin el criterio objetivo de la ley. puede dar lugar a una moral interesada y subjetivista.

III. LA CONCIENCIA Y LA MORAL

La conciencia que, según algunos, se identifica con la persona, sería la que decidiera por sí misma la pauta a seguir en moral. Para estos autores «la conciencia es la misma persona en cuanto se clarifica a sí misma y expresa el mundo valorativo». La conciencia aparece en ellos en función de la persona. Las reglas universales y abstractas no pueden darnos el conocimiento integral de la realidad, la cual sólo puede ser captada en la situación concreta mediante un juicio existencial.

La moral de las reglas generales es meramente indicativa; el verdadero imperativo se expresa sólo en el juicio de la conciencia personal. La conciencia, dicho de otro modo, no es la voz de la verdad sino de la persona. Dice así M. Vidal,que critica la conciencia como aplicación a un caso particular de una ley universal: «La conciencia es una función de la persona y para la persona. La conciencia no es voz de la naturaleza, sino de la persona. El orden moral se tiene formalmente no en cuanto la persona se conforma a la naturaleza, sino en cuanto la naturaleza se personaliza en la persona que habla con Dios. Todo el significado de la conciencia está en ser función y valor de la persona»-.

Es cierto que nuestro autor afirma que la conciencia no es norma autónoma, sino que tiene una función de mediación entre el valor objetivo y la actuación de la persona, pero, en definitiva, el valor supremo es el de la persona, que recrea los valores: «La conciencia moral constituye la memoria creativa de los valores». El discernimiento ético se instala preferentemente en la opción fundamental de la persona y desde ella orienta todo el dinamismo moral humano.

Sin embargo, no podemos olvidar que la conciencia, como regla inmediata y subjetiva del obrar moral, depende de la norma objetiva (la verdad). La fuente de la obligación no viene de la conciencia, sino de la verdad a la que se subordina. Es la verdad la que obliga, por la exigencia que tiene de ser respetada y que la conciencia descubre. Si yo he cometido un crimen y acusan a otro, mi conciencia me remuerde porque sé que ésa no es la verdad. Es la verdad la que obliga; la conciencia es su transmisora. Por ello no podemos aceptar esta sentencia: «la conciencia no recibe la dignidad de la verdad (de la ciencia moral) ni de la certeza, sino de la persona». Juan Pablo II solía repetir como lema que la dignidad de la conciencia reside en la verdad.

De ahí que, si es verdad que cuando uno obra con conciencia recta (pensando que obra bien) no peca, es también verdad que tiene obligación de hacer verdadera su conciencia, adaptándola a la verdad objetiva. Toda conciencia que soslaye sistemáticamente el encuentro con la verdad es una conciencia culpable.

IV EL GIRO ANTROPOCÉNTRICO

En realidad, lo que ha tenido lugar en gran parte del proceso de la teología moral actual es un giro antropocéntrico al estilo kantiano; es decir, se olvidan las exigencias de la naturaleza del hombre, de la naturaleza que Dios ha creado y conferido a todo hombre y que es la base de toda moral, para pretender que el hombre sea el que interpreta desde sí mismo el valor moral. Dentro de la moral cristiana pocos conceptos han tenido tanta importancia como el de «naturaleza». La moral cristiana ha considerado la «naturaleza» como el lugar básico de los valores y de los principios éticos. De ahí que hubiese una quasi identificación entre «natural» y «moral» y entre «antinatural» e «inmoral». Pero «el nuevo

modelo de la moral sitúa en el centro del sistema ético a la persona. El hombre es el "sujeto" de la moral y el hombre es el "objeto" de las valoraciones éticas. La moral cristiana ha asumido el giro antropocéntrico del personalismo crítico moderno, singularmente kantiano, y trata de fundamentar los compromisos cristianos desde la autonomía moral y desde la responsabilidad ética».

Sobre este punto conviene recordar lo que Juan Pablo II inculcaba en el discurso al famoso congreso de moral, habido en Roma en 1986: El bien de la persona es estar en la verdad y hacer la verdad, no podemos aceptar un concepto de libertad desenraizada de la verdad y de la objetividad, negando que existan actos en sí mismos buenos o malos. Existe un bien y un mal moral en el sentido objetivo de la palabra como conciencia de la verdad de la acción que funda objetivamente la dignidad misma de la persona humana. Hay unas exigencias inmutables del ser personal creado por Dios, en sí mismo dotado de una infinita dignidad superior a las cosas, de donde manan normas morales que tienen un contenido preciso e inmutable. Y añadía el Papa:

«Negar que existan normas que tienen un tal valor, solamente lo puede hacer aquel que niega que existe una moral de la persona, una naturaleza inmutable del hombre que se funda últimamente sobre aquella Sabiduría Creadora que da la medida a toda la realidad. Es, por tanto, necesario que la reflexión ética se fundamente y se enraíce cada vez más profundamente sobre la verdadera antropología y que ésta, a su vez, se fundamente sobre la verdad metafísica de la creación que es el centro de todo el pensar cristiano». No se puede, pues, dice el Papa, separar lo ético de lo antropológico y de lo metafísico.

V- MORAL PERSONALISTA

La categoría más al uso en cierta teología moral de actualidad es la de moral personalista, pero entendiendo la persona como desligada de la naturaleza, es decir, se trataría de una concepción de persona que se hace a sí misma, en una dinámica de autorrealización, de una persona que construye y recrea los valores; no una persona que obedece a una ley abstracta y extrínseca. Dice así Urdánoz comentando esta orientación:

«La persona humana es desligada de la naturaleza. La moral clásica se centraba en la realidad de nuestra naturaleza, de cuyas tendencias al bien y repulsa de los males contrarios se derivan los principios de la ley natural. Mas la nueva visión personalista se funda en la sola persona humana como centro y lugar de los valores humanos. De su comprensión han de emanar los criterios de valoración moral» . Y continúa el teólogo dominico: «Esta moral personalista por fuerza se ha de configurar como autónoma y subjetivista, que rechaza toda heteronomía y aun la misma "teonomía"; la persona humana se daría a sí misma su ley. Es verdad que los nuevos moralistas, a fuer de católicos, consideran también a la "persona" abierta a los otros y abierta también a la trascendencia. Pero a este Dios trascendente más bien se le contempla a la manera deísta y según el modelo de Kant, como el guardián que respalda desde fuera el orden natural, garantizando el premio de la felicidad» .

Decíamos anteriormente que, en la moral, había tenido lugar un giro antropocéntrico basado en una autonomía moral. Pues bien, M. Vidal en este sentido sostiene que la ética racional ha de basarse en la autonomía de la persona humana. La ética ha de fundarse en la racionalidad ética al margen de toda heteronomía. Sólo en un momento posterior cabe que el hombre religioso, desde la fe, dé un sentido religioso a esa ética y una dimensión ulterior de diálogo con Dios.

Este momento autónomo de la ética que postula la racionalidad crítica es, según Vidal, un personalismo de alteridad política: un personalismo que corrige, en la alteridad, la visión individualista y abstracta del personalismo y que requiere vivir el compromiso humano en la mediación política. El cristiano añade a esta racionalidad crítica la dimensión religiosa en cuanto que el hombre, por la fe, establece una referencia última a Dios.

Hay, pues, una ética racional, una autonomía laica, no religiosa que el cristiano puede también vivir desde la fe. «La autonomía de la razón humana y la afirmación del valor absoluto del hombre son base suficiente para la formulación de la ética humana no religiosa». Cabe una ética civil establecida por el consenso de las fuerzas políticas y confesionales, de modo que lo específico de la moral cristiana es el

carácter dialogal con Cristo. La fe no es una alternativa a la racionalidad crítica. sino que lo específico del ethos cristiano hay que buscarlo en el orden de la cosmovisión religiosa y crítica que aporta y no en los contenidos concretos de la moral. Es así como se vive el momento autónomo (racional) y el heterónomo (por la fe), insertando la fe en el mundo secular y autónomo. El proyecto cristiano es vivir desde la fe la autonomía humana.

Volviendo al momento autónomo del compromiso ético, éste ha de basarse en el valor de la persona y no en una naturaleza abstracta que imponga leyes inmutables y obligatorias, fundamentando así un fanatismo y un legalismo moral. El concepto de «naturaleza humana normativa» se basa, o bien en un modelo ontológico-abstracto o bien en otro físico-biológico, que ha planteado hoy serios problemas y que nos impide seguir hablando de «ley natural».

Hay que volver a la singularidad del hombre y de la persona humana, superando un orden fijo e inmutable («participación de la ley eterna») y superando el modelo de la ley natural como mediación, para encarnar el ethos en una orientación de personalismo de alteridad política (clave de la racionalidad crítica), al que el cristianismo puede añadir la dimensión religiosa y crítica.

«Se coloca así a la persona como centro de las categorías morales básicas» en una orientación personalista que supera la moral de los actos por una de opción fundamental y de actitudes. «Dentro de las categorías morales, la persona es el contenido primero y fundamental del que derivan todos los demás». Ello no significa, recuerda Vidal, caer en el subjetivismo radical, dado que hay un elemento objetivo en el ejercicio del orden moral: el valor mora.

La dimensión objetiva de la cualidad específica del valor radica en su sentido referencial al hombre. El valor es valor, en definitiva, por su referencia al hombre. «Lo específico del valor moral está en el compromiso intencional del sujeto, el cual subjetiviza tanto la dimensión subjetiva como la dimensión objetiva de la acción moral. Esto quiere decir que lo formal del valor moral viene dado por las referencias de las estructuras humanas de subjetivización, de libertad, de intencionalidad y de responsabilidad».

En último término, el dilema objetividad-subjetividad se soluciona cuando caemos en la cuenta de que la «persona es el lugar adecuado de lo moral y, consiguientemente, el contenido nuclear del valor moral. Hemos de advertir, sin embargo, que al hablar de persona, nos referimos al "universo personal", a la persona en cuanto ser relacional y en cuanto mediada por las estructuras».

Nada, por lo tanto, de una moral natural que se impone en su inmutabilidad y universalidad abstractas desde fuera de la persona; la moral, el ethos, nace del juicio de la autorrealización de la persona en relación con los demás y en la mediación de las estructuras. La norma moral será la expresión del valor moral, sin olvidar que no se puede valorar la norma como un absoluto, pues no traduce todo el sentido del valor. Por ello es por lo que el cristianismo relativiza la norma. Las normas externas tienen sólo una función secundaria en la moral. Los juicios de moral, en consecuencia, son orientaciones de valor, de modo que debe ser revisada la doctrina tradicional de lo intrínsecamente malo .

Reflexión valorativa

Como podemos ver, en este punto nos encontramos en el núcleo de la cuestión moral actual. El dilema es éste: o fundar la moral en una autonomía de la persona en relación con el otro, una persona desprovista de una naturaleza creada por Dios y que sea fuente de normas objetivas (ley natural) y a la cual el cristiano añadiría la referencia religiosa; o una moral que nos hace caer en la cuenta de que la persona no puede ser desligada de una naturaleza creada por Dios y que, herida por el pecado, sólo en Cristo puede encontrar la posibilidad de cumplir el conjunto de sus exigencias.

En el primer caso, el cristianismo sería algo que se añade desde fuera como un complemento a lo que es realmente autónomo en el plano natural. Un complemento a una moral laica, no religiosa, que se funda en la persona en su relación con el otro (y en mediación de las estructuras). Cierto que en este caso el cristianismo aportaría una capacidad crítica en contra de los intentos absolutizadores del hombre, pero Dios no estaría en el fundamento de esa moral laica, ni Cristo es entendido como salvador absoluto de la impotencia humana para cumplir las exigencias todas de la moral. Como podemos ver, aquí hay todo un talante que se da hoy en día con harta frecuencia y que desemboca en una configuración global del cristianismo en una determinada dirección. El cristiano tiene que aceptar una autonomía de lo humano, también en el plano ético, sin que en este substrato quepa hablar de Dios creador ni de Cristo redentor. Lo substantivo es ser hombre, ser cristiano es el adjetivo.

Hay otro talante alternativo a éste: caer en la cuenta de que no se puede hablar de dignidad de la persona humana sin fundamentarla en la dimensión espiritual del hombre, el alma, directamente creada por Dios. No es que pensemos que el cuerpo no sea imagen de Dios, sino que estamos convencidos de que sólo con el cuerpo material no se puede fundar una moral natural: si el hombre tiene un valor trascendente que impide que sea tratado como medio, se debe sobre todo al hecho de que en él hay una dimensión espiritual, alma, recibida de Dios. Así pues, al margen de Dios creador del alma humana, no hay dignidad de la persona humana ni fundamentación de una moral natural.

Es más, dado que el hombre está herido por el pecado original y sus consecuencias, no puede cumplir las exigencias todas del orden moral y, por ello, necesita de Cristo redentor. Por esto, sólo con Dios Creador y con Cristo redentor cabe hablar de un verdadero humanismo. Aquí lo cristiano y lo religioso es sustantivo, en cuanto fundante de lo humano. Cabe un diálogo con otras instancias humanas, pero manteniendo desde el principio la identidad cristiana y religiosa, pues es algo substantivo.

No tenemos ningún inconveniente en aceptar como punto de partida de la moral la frase de Girardi de que la persona humana es el valor fundante de la ética: «El valor tiene que basarse en el ser, pero no en el ser en cuanto ser. En otras palabras: el poder servir de fundamento al valor no es propio de cualquier ser. Efectivamente, el valor fundamental es aquel que es digno de ser buscado por sí mismo. Pues bien, solamente un ser que es para sí mismo fin, puede ser amado por los demás como fin».

En realidad, esto ya lo había dicho santo Tomás cuando en Contra Gentiles viene a decir que si en el hombre no hubiera más que materia, no habría moral. En Contra Gentiles 3, 112-113 habla santo Tomás de la superioridad que el hombre representa respecto de las otras cosas, por lo que debe ser reconocido siempre como fin y nunca como medio. Ello se debe a su condición de inteligente y libre, al hecho de que tiene alma.

Nos podemos preguntar, efectivamente, en virtud de qué principio la persona humana trasciende el valor de la pura materia, la cual, como hemos visto, no es suficiente para fundar la moral. Y la respuesta es clara: porque tiene un alma espiritual que la hace trascendente a la materia (repetimos que también vemos en el cuerpo humano la condición de imagen de Dios y su sentido positivo). Si el hombre no fuera más que materia, podría ser instrumentalizado como medio, como instrumentalizamos a un animal para nuestros fines.

Hemos demostrado ya la existencia del alma. No vamos a repetir lo que ya hemos visto. Recordemos en concreto que, siendo espiritual y simple, no puede provenir de la evolución material y que sólo puede existir por creación directa e inmediata de Dios. Según esto, si Dios no existe, el hombre es pura materia, un animal más evolucionado.

Caemos, pues, en la cuenta de que no podemos hablar del valor de la persona si no se cuenta con su naturaleza corpóreo-espiritual. Es absolutamente imposible salvar la dignidad de la persona humana sin aludir a su naturaleza. El cuerpo es también imagen de Dios, pues es todo el hombre el que es imagen; pero lo es en esa unidad de cuerpo-alma. Suprimamos al Creador, particularmente a Dios creador directo del alma humana y habremos destruido la dignidad de la persona humana.

Por ello, el dilema persona-naturaleza es un falso dilema, porque no existe una persona sin naturaleza creada por Dios. No cabe fundar, decíamos, lo ético sino en lo antropológico y, esto en lo metafísico (metafísica de la creación). La alternativa, por tanto, al yo del idealismo kantiano es Dios creador.

Éste es el núcleo de la Veritatis Splendor: los mandamientos del decálogo, la ley natural definitiva, no son más que la refracción del único mandamiento que se refiere al bien de la persona (VS 13). Los mandamientos, la ley natural, son la expresión de las exigencias fundamentales que emanan de la dignidad trascendente de la persona humana. Y sigue diciendo la encíclica:

«Es así como se puede comprender el verdadero significado de la ley natural, la cual se refiere a la naturaleza propia y originaria del hombre, a la "naturaleza de la persona humana", que es la persona misma en la unidad del alma y cuerpo; en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico, así como de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar el fin. "La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos y los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más correctamente, a usar y disponer del propio cuerpo". Por ejemplo, el origen y el fundamento del deber de respetar absolutamente la vida humana están en la dignidad de la persona y no simplemente en el instinto natural de conservar la propia vida física. De este modo, la vida humana, por ser un bien fundamental del hombre, adquiere un significado moral en relación con el bien de la persona que siempre debe ser afirmada por sí misma: mientras siempre es moralmente ilícito matar a un ser humano inocente, puede ser lícito, loable e incluso obligado dar la propia vida (cfr. Jn 15, 13) por amor del prójimo o para dar testimonio de la verdad. En realidad sólo con referencia a la persona humana en su "totalidad unificada", es decir, "alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal" se puede entender el significado específicamente humano del cuerpo. En efecto, las inclinaciones naturales tienen un importancia moral sólo cuando se refieren a la persona humana y a su realización auténtica, la cual se verifica siempre y solamente en la naturaleza humana. La Iglesia, al rechazar las manipulaciones de la corporeidad que alteran su significado humano, sirve al hombre y le indica el camino del amor verdadero, único medio para poder encontrar el verdadero Dios.

La ley natural, así entendida, no deja espacio de división entre libertad y naturaleza. En efecto, éstas están armónicamente relacionadas entre sí íntima y mutuamente aliadas» (VS 50).

Vemos, pues, cuál es la antropología de la encíclica: la moral se funda en la verdad del hombre, en su dignidad sagrada como imagen de Dios en cuanto que ha recibido de él no sólo su ser material, sino el alma. Por ello el cuerpo humano no puede ser considerado como puro material que se puede 1nstrumentalizar, sino como un valor trascendente .

La ley natural, por lo tanto, no es una ley exterior al hombre, es una ley que surge de su propia naturaleza concreta e igual a todos los hombres. Es una ley que emana de las dimensiones ontológicas de su propio ser personal. Es curioso que allí donde se olvida la realidad de Dios creador de la naturaleza humana, aparece el yo del idealismo como fundamento de todos los valores. Allí donde se olvida a Dios, se termina por olvidar la naturaleza humana. Es también paradójico que, en muchas ocasiones, aquellos

que rechazan la ley natural estén hablando, en cambio, de los derechos naturales de la persona humana, cuando una y otros son manifestación de la misma realidad.

Dicho esto, podemos aclarar también que todo lo que corresponde a las exigencias fundamentales de la naturaleza de la persona humana constituye un auténtico valor para ella. Es en este sentido un valor objetivo. Valor es el bien, lo que completa y realiza las exigencias de la naturaleza humana. Podemos hablar, por tanto, de valores, si los entendemos en este sentido objetivo como aquello que conviene y es un bien para nuestra naturaleza humana. De otro modo, los pretendidos valores son algo meramente subjetivo. es valor aquello que alguien elige desde su propia subjetividad. Ésta es la concepción subjetivista de los valores.

Fundada así la dignidad de la persona humana en Dios Creador, fundada así la ética natural, hay que recordar que el hombre, herido por el pecado original, no puede cumplir las exigencias todas de la ley natural sin la ayuda de la gracia.

Sin Cristo el hombre no puede ser hombre en toda su integridad. Cristo le da al hombre la posibilidad de cumplir con su gracia las exigencias del orden ético al tiempo que lo eleva a la condición de hijo de Dios y le abre el camino hacia la visión beatífica como fin último gratuito y sobrenatural.

Surge así en el hombre cristiano la dinámica de la caridad en la que, efectivamente, consiste lo más específico de la moral cristiana. La caridad es amar a Dios con el mismo amor sobrenatural con el que él nos ama y amar así al prójimo, yendo más allá de las exigencias de la justicia y dando a los demás el amor que no merecen, pues Dios nos ha amado previamente con un amor que no merecemos. Supone esto amar a los enemigos también. Con este amor ama el hombre a Dios sobre todas las cosas y vive la ley de la santidad en calidad de hijo, la ley del Espíritu, que es una ley de libertad no para hacer lo que queramos, «pretexto para la carne» (Ga 5, 13) sino para poder seguir las exigencias del Espíritu y poder cumplir así todo lo que la recta razón nos manda. Con la dinámica de la gracia el cristiano vive y participa de la misma santidad de Dios, cumpliendo las bienaventuranzas que corresponden, no a la ética racional, sino a la santidad y al estilo mismo de Dios.

En conclusión: no hay auténtico humanismo sin Dios Creador de la dignidad trascendente del alma y sin Cristo restaurador de la misma. El cristiano podrá dialogar con toda instancia ética del mundo de hoy pero haciéndolo desde su identidad religiosa y cristiana. Nadie como él puede defender al hombre, porque nadie como él conoce su fundamento.

En estrecha relación con el personalismo vienen los conceptos de opción fundamental y de actitudes. Parten muchos de los moralistas actuales de una crítica global a la moral de los actos que se estudiaba en el pasado. Juzgan este período como una atomización de la vida moral. La nueva antropología enseña que la conducta humana se produce como unidad dinámica total. Y el personalismo afirma que es la persona total la que obra, la que es creadora y portadora de los valores humanos. Exigen, por lo tanto, una consideración totalizante del comportamiento moral. Los actos morales aislados no siempre comprometen la actitud de la persona y su valoración moral, pudiendo ser irrelevantes. «Lo que cuentan son las actitudes, suerte de disposiciones permanentes que serán la expresión de la opción fundamental, en que consiste el verdadero valor moral de la persona».

Se ha defendido en consecuencia ya desde el Catecismo holandés una división tripartita de pecados: graves, leves y mortales. «Los pecados que la teología moral enseña como objetivamente graves, no serían de ordinario mortales o merecedores de pena eterna, por no ser destructores de la opción fundamental de la gracia, ni por tanto impedirían el acceso a la comunión». Analicemos más a fondo todo esto.

El concepto de opción fundamental es, efectivamente, uno de los conceptos básicos de la nueva moral. Mediante la opción fundamental, dice M. Vidal, la persona expresa nuclearmente la decisión totalizante del dinamismo ético. Es aquella opción por la que el hombre orienta su vida respecto a Dios, de los demás, y de los valores éticos. Representa la dirección, la orientación de toda la vida hacia el fin.

VI. MORAL DE OPCIÓN FUNDAMENTAL

Responde a una elección fundamental, al proyecto personal de vida, es algo que se va haciendo poco a poco y que, desde luego, podría ser modificada por un cambio radical que supusiera otro orden de valores. «La opción fundamental se refiere al concepto de toda la existencia. Es una decisión de tal densidad que abarca totalmente al hombre, dando orientación y sentido a la vida. Es una entrega totalizante: el "si ' o el "no" de la persona. Toda la vida moral es juzgada desde la profundidad de la opción fundamental. Consiste la opción fundamental en una decisión fundamental de entrega (de fe: aceptar al otro) o de clausura (hacer la propia historia: endiosamiento, egoísmo, soberbia)».

Actitud moral es aquel conjunto de disposiciones adquiridas que nos llevan a reaccionar positiva o negativamente ante un determinado campo de valores: la vida, la verdad, etc.

Según esto, pecado mortal es aquel que coincide con una opción fundamental negativa. Se mide no por actos aislados sino por la intensidad que la persona pone en él, por la opción fundamental más que por el objeto material. ¿Puede un acto comprometer la opción fundamental? Contesta M. Vidal:

«El acto moral es de algún modo un signo duda opción fundamental; por su parte, la opción fundamental es el centro del acto moral particular. Según sea la profundidad del acto, en esa misma medida hay que hablar de mayor o menor compromiso en él de la opción fundamental. En un acto muy intenso la opción fundamental queda comprometida; en un acto menos intenso (desde el punto de vista de responsabilización) la opción fundamental permanece la misma: a) bien en el sentido de que con ese acto la opción fundamental se "expresa" de una forma leve (si el acto está en la misma dirección de la opción fundamental; b) o bien, en el sentido de que con tal acto se contradice a la opción fundamental de un modo menos profundo (si el acto no corresponde a la dirección de la opción fundamental).

La opción se va encarnando en la sucesividad de la vida, los actos serán responsables (buenos o malos) en la medida en que participen de la opción fundamental. Los actos, de ordinario, no pueden expresar todo el valor de la opción fundamental; necesitan la sucesión y la temporalidad».

El acto sólo es mortal cuando implica una negación formal de Dios. Dice así Fuchs: «El acto moral negativo, es decir, el pecado, solamente es mortal y grave cuando el sentido de negación de Dios, que es propio de todo acto pecaminoso, brota del hombre como del centro de su persona, en lo cual el hombre dispone de sí mismo» M. Vidal, por su lado, postula la separación de gravedad y mortalidad. La gravedad de un acto moral depende de consideraciones de tipo histórico cultural y está sujeta a cambio; la mortalidad, por el contrario, depende de la relación con el fin último, depende del compromiso definitivo cristiano, por lo que el pecado mortal sólo puede ser visto en la perspectiva de la opción fundamental. El plano de la mortalidad dice relación a la dimensión religiosa del hombre, y la materia de la trasgresión sólo puede servir como un criterio indicativo de la opción que es lo que califica moralmente a la acción. «Esta perspectiva personalista conduce así a la superación del planteamiento objetivista en el que se había colocado el tema del pecado».

Reflexión valorativa

Pues bien, quisiéramos aportar algunas reflexiones personales sobre el tema. Es cierto que la opción fundamental es un elemento con el que hay que contar: cuando una persona. mediante un proceso de maduración psicológica y de reflexión se orienta hacia Dios, el servicio de los demás y el cumplimiento de la ley, hace que la comisión de un acto pecaminoso sea cada vez más difícil. También es claro que las actitudes determinan nuestro comportamiento moral de forma positiva o negativa. Qué duda cabe de que, si uno tiene una actitud positiva ante la vida. no aceptará la comisión de un aborto. Por ello el cultivo de la opción fundamental y de las actitudes correctas es algo positivo y urgente en la vida moral. Una buena educación moral tiene que conducir a ello.

Ahora bien, esto no nos puede hacer olvidar que existe lo intrínsecamente malo, es decir, aquello que en sí mismo es un contravalor porque lesiona la dignidad humana: siempre será intrínsecamente malo matar, robar, torturar. raptar, mentir, etc. Por eso, si tenemos algo que sea intrínsecamente malo y, al mismo tiempo, grave, toda persona que lo hiciera. consciente y libremente, contradeciría con ello su opción fundamental buena. Imaginemos que una persona determinada tiene una buena actitud frente a la vida, pero que, consciente y libremente, aborta. Esto es un acto intrínsecamente malo y grave, que contradice claramente su supuesta actitud buena. No es necesario que dicho acto tenga una especial intensidad subjetiva; basta con que se realice consciente y libremente: la gravedad y el desorden provienen y se fundan en el acto en sí por razón de su objeto que es intrínsecamente malo.

En cuanto a decir respecto de la gravedad, que todo depende de consideraciones histórico-culturales. nos llevaría a concluir que no existe la ley natural o el derecho natural. Ahora bien, si la naturaleza humana tiene unas exigencias permanentes y graves en todos los hombres, debemos admitir la posibilidad de un código de derecho natural. En el fondo. el decálogo no es otra cosa que la ratificación de las exigencias fundamentales de la ley natural. Finalmente, no es necesario un análisis científico para determinar la gravedad o no de un objeto. En la mayoría de los casos basta el sentido común: por sentido común yo sé que robar a una familia modesta un dólar es leve, mientras que el robarle el salario de un mes es grave.

No se requiere, por otro lado, que para la mortalidad se incluya un posicionamiento formal en contra de Dios. A Dios se le puede ofender por un enfrentamiento formal contra él o por la conculcación de uno de sus mandamientos en materia grave, pues los mandamientos no son ajenos a Dios, sino que se fundan en el respeto de la dignidad de la persona humana, creada por él.

De ahí que haya afirmado la Congregación para la doctrina de la fe: «Sin duda que la opción fundamental es la que decide en último término la condición moral de una persona. Pero una opción fundamental puede ser cambiada totalmente por actos particulares, sobre todo cuando éstos hayan sido preparados, como sucede frecuentemente, con actos anteriores más superficiales. En todo caso, no es verdad que actos singulares no sean suficientes para constituir un pecado mortal.

Según la doctrina de la Iglesia, el pecado mortal que se opone a Dios no consiste en la sola resistencia formal y directa al precepto de la caridad; se da también en aquella oposición al amor auténtico que está incluida en toda trasgresión deliberada, en materia grave, a cualquiera de las leyes morales».

Y Juan Pablo II ha enseñado sobre el tema: «Llamamos pecado mortal al acto mediante el cual el hombre con libertad y conocimiento rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volver a sí mismo, a una realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina. Esto puede ocurrir de modo directo o formal o de un modo equivalente como todos los actos de desobediencia en materia grave» . El Papa no acepta la triple división de los pecados en leves, graves y mortales. Todo pecado voluntario y consciente en materia grave es mortal, es decir, priva al hombre de la vida de la gracia.

VII. EL SENTIDO DE LA LIBERTAD

Terminamos este apartado haciendo algunas consideraciones sobre el sentido de la libertad humana.

El sentido dialéctico de la libertad

Una obra que ha pasado a la historia por el análisis psicológico, sutil y profundo de la libertad es *El miedo a la libertad* de E. Fromm, pensador alemán de origen judío que, penetrado de las tesis de Freud, aplicó el psicoanálisis al mundo más vasto de las relaciones sociales, ampliando el ámbito meramente biológico en el que se había situado el maestro del psicoanálisis .

E. Fromm, en la obra mencionada, nos ha hecho conscientes de que la libertad, a lo largo de la historia, ha seguido un curso dialéctico y paradójico en la alternancia de la libertad-de y la libertad-para. Al tiempo que el movimiento europeo de liberación, que él sitúa en el Renacimiento y en la Reforma, suponía la consecución de libertades en el campo cultural, civil y religioso, surgía en el hombre una sensación de soledad, inseguridad, duda y angustia, como si el hombre no supiera realizar entonces la libertad-para. Es como si la conciencia de las libertades a conseguir estuviese clara, y la meta a seguir en adelante se tomase insegura y difícil. Es como si se consiguieran libertades que luego no se sabían utilizar. El hombre, con el proceso libertador, va ganando en independencia y autonomía, al tiempo que se sumerge en la inseguridad, la soledad y la angustia.

Es interesante el análisis que a este respecto hace Fromm de Lutero y la agudeza con la que vislumbra en su alma de liberador la inseguridad y la angustia.

Es esta dialéctica entre la independencia y la angustia lo que, según E. Fromm, conduce a los hombres a claudicar de la libertad conseguida y a buscar el refugio en otras instancias que privan al hombre quizá de libertad, pero le prestan seguridad y amparo. El análisis de Fromm, a mi modo de ver, es certero por lo que se refiere al nazismo en lo que tiene de claudicación de la libertad personal por parte del pueblo alemán y lo es también en lo que se refiere al análisis de las democracias occidentales.

También éstas esconden en su seno una claudicación de la libertad. El hombre de nuestras democracias se ha sacudido el yugo de la falta de las libertades políticas, pero ha entrado en nuevas formas de esclavitud y servidumbre. Hoy en día el control social llega hasta la intimidad misma de los individuos. Hay una forma de pensar impuesta desde la moda y los medios de comunicación social, una continua presión social que impide la espontaneidad y obliga a la persona a ofrecer la imagen que de ella se espera mediante un sentimiento inconsciente de autodefensa, y por la aceptación de los criterios que imperan en el ambiente. El hombre de hoy vive prisionero de la prisa y de sus ambiciones para conseguir bienes puramente materiales. En una palabra, también el hombre de hoy ha vendido su libertad. Al final, se prefiere la aprobación por parte del ambiente y de la cultura circundante a vivir la libertad en todas sus exigencias.

Pero ¿por qué esto es así? ¿Por qué el hombre claudica de su libertad una vez que ha conseguido logros humanos y sociales innegables? ¿Cómo salir de esta situación y de este dilema? En verdad, uno que ha seguido con interés la lectura de la obra mencionada de Fromm, no puede menos de decepcionarse cuando descubre la solución que propone: dejar a la espontaneidad las potencialidades humanas. «La libertad positiva -dice- consiste en la actividad espontánea de la personalidad total integrada», en ser espontáneo, en exponer libremente la propia voluntad. Ciertamente, se nos antoja ésta una libertad utópica y falta de realismo. Que el hombre consiga la libertad auténtica dejándose llevar de la espontaneidad de sus potencialidades, es algo que va en contra incluso de la experiencia más íntima de todos nosotros.

Otro pensador moderno, también de origen judío y relacionado con Freud, V. Frankl, que a diferencia de E. Fromm, huido a Estados Unidos en los tiempos del nazismo, tuvo que sufrir en su carne los horrores de los campos de concentración de Auschwitz y Dachau y que vivió, como él confiesa, situaciones límite de sufrimiento y angustia, nos ha ofrecido otro concepto de libertad, mucho más auténtico y real Viene a decirnos el pensador de Viena:

«En las situaciones extremas (se refiere a las experiencias del campo de concentración) somos conscientes de que la vida tiene un sentido único y que en cada momento nos ofrece la oportunidad, también única, de hacer algo que valga la pena. Una de las lecciones más importantes que aprendí en el campo fue que sólo quienes estaban orientados hacia una tarea que les esperaba, hacia una misión que tenían que cumplir en la vida, demostraban mayor capacidad de sobrevivir. Cuando hay un porqué para vivir se aguanta también cualquier cómo».

V. Frankl, a diferencia de Freud, ha venido a explicar que el sexo no es la dimensión más importante del hombre, sino la dimensión trascendente, la posibilidad de poseer un sentido último que dé razón de todo lo que hacemos. Cuando el hombre carece de este sentido, enferma, y cae así en la enfer-

medad típica de nuestro tiempo que es la angustia: angustia que surge de la pérdida del sentido de trascendencia.

El hombre de hoy, dice Frankl, ha olvidado la tradición y con ello los valores que le dicen lo que tiene que hacer. El hombre de hoy ha vuelto la espalda a Dios y ha llegado así al desprecio de la vida. El hombre no tiene ya una tarea noble a la que entregarse, sino que dedica todas sus fuerzas y energías a contemplarse a sí mismo. Y cuanto más se observa una persona a sí misma, más neurótica se vuelve. El hombre de hoy ha erigido en Nueva York una estatua de la libertad sin haber erigido otra a la responsabilidad. Por ello, falta el concepto auténtico de la libertad: «la esencia misma de la existencia humana está en la capacidad de ser responsables» .

El hombre se salva, continúa Frankl, en la medida en que tiene delante una buena tarea, tarea trascendente que le lleve a dar lo mejor de sí mismo. Si no la tiene, el hombre enferma. Las neurosis de hoy en día son neurosis noógenas, dice, neurosis del nous (entendimiento), es decir, neurosis que tienen sus causas últimas en la falta de sentido último para la vida. Por ello afirma agudamente que la felicidad es algo que no se debe buscar nunca directamente, sólo puede venir como consecuencia de haber entregado lo mejor de nosotros mismos a una causa noble.

El concepto moderno de libertad

Estas reflexiones nos invitan, por tanto, a profundizar sobre el concepto moderno de libertad. Una libertad que, como hoy en día, se propone como fin de sí misma, ¿de dónde ha nacido el último término? ¿Cuál es su origen? ¿Acaso el pensamiento cristiano? Creo que examinar esto es decisivo para que no nos llevemos a engaño ante la magia falaz del concepto moderno de libertad.

Un representante genuino de este concepto es, sin duda, J. P Sartre. Este filósofo francés, que eliminó a Dios como fuente última de los valores del hombre, puso en el hombre el origen y la finalidad misma de la libertad; una libertad que no tiene otras limitaciones que las que él se impone:

«El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de su existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él hace. Éste es el primer principio del existencialismo».

Haciéndose eco de la frase de Dostoievsky «Si Dios no existe, todo está permitido», comenta el filósofo francés: «En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y en consecuencia está el hombre abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse... El hombre está condenado a ser libre» con una libertad que inventa y crea los valores. Cuando elegimos un valor, lo creamos; damos cuenta de que vale precisamente porque lo hemos elegido. He aquí el hombre moderno, dotado de una concepción de la libertad absoluta porque no acepta a Dios como fundamento último de los valores. Éste es el concepto de libertad que hoy se propone. Habrá limitaciones obvias (Sartre también las admitía) porque convivimos con otros hombres, pero estas limitaciones no son otras que las que se establecen por vía de consenso. En una palabra, surge así una concepción de sociedad que no tiene otros dogmas que el respeto mutuo y la no violencia. No se le pidan más valores a nuestra sociedad.

¿Dónde está la raíz última de este concepto de libertad? A mi modo de ver, está en el positivismo liberal de la Ilustración. Este liberalismo tuvo de bueno el traernos una declaración de los derechos humanos presentándose así como la gran revolución europea (sin duda lo es mucho más que la marxista): un liberalismo que, junto con su lado bueno, presentaba otro negativo: una ausencia de metafísica y una incapacidad de fundamentación objetiva de los derechos que predicaba y, por supuesto, una ausencia de proyecto trascendente para la persona humana.

El padre Valverde ha sintetizado bien las claves de este movimiento del que dice que es tolerante no tanto por el respeto a la dignidad de la persona humana, hija de Dios, dotada de inteligencia y libertad, sino por la inseguridad de sus convicciones He aquí los principios del liberalismo positivista tal como los sintetiza el padre Valverde:

-El positivismo liberal no acepta otro principio de conocimiento que el empírico. Se suprimen la metafísica y la fe como ámbitos del conocimiento humano.

- Niega la existencia del pecado original y, en consecuencia, la tendencia al mal que se da en el corazón humano. Pensemos en Rousseau: el hombre rusioniano es un hombre naturalmente bueno, sin lacra alguna.

- Tiene como fin el establecimiento de un paraíso aquí en la tierra.

-No niega la existencia de Dios, pero se trata del Dios del deísmo, el Dios del Olimpo, un Dios que no interviene en la vida humana y que tampoco funda los valores espirituales.

-La moral, por lo tanto, es absolutamente autónoma, tal como lo establece Kant en la Critica de la razón práctica

-No hay ley natural ni concepción objetiva del derecho natural. En la vida ética no hay más límites que los positivamente establecidos en relación con la libertad de los demás.

Como se puede ver, aparte del reconocimiento positivo que nos merece la Ilustración en cuanto a la defensa de una serie de derechos, el concepto que se propone de la libertad ; el de una libertad fin de sí misma. Es una libertad-de, una libertad que no tiene otro fin que el máximo disfrute de la vida humana; una libertad que, en el fondo, tendría que ser corregida por la revolución marxista y que tendrá que ser corregida perpetuamente porque es la libertad del narcisismo, la libertad del hedonismo, no la libertad capaz de pedir al hombre lo mejor de sí mismo por el bien y la verdad objetivas.

Ahí está la razón del fracaso de nuestro concepto moderno de libertad. Hay que decirlo con toda claridad y sin ambages la libertad no libera, libera la verdad. La libertad es un instrumento necesario e imprescindible en toda acción humana pero lo es sólo como instrumento en orden a seguir las exigencias auténticas de la verdad. Si no es con la verdad, la libertad pierde su propio rumbo y su propio sentido.

El Vaticano II ha recordado que la esencia del error de este concepto de libertad es hacer del hombre el fin de sí mismo y por ello afirma:

«La libertad humana con frecuencia se debilita cuando el hombre cae en extrema necesidad, de la misma manera que se envilece cuando el hombre, satisfecho por una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las múltiples exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en la que vive» (GS, 31).

Dice así también la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la Libertad cristiana y la liberación (el llamado «segundo documento»):

«Cuando el hombre quiere librarse de la obligación moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye. Al escapar del alcance de la verdad, viene a ser presa de la arbitrariedad; entre los hombres, las relaciones fraternales se han abolido para dar paso al temor, al odio y al miedo».

Éste es, pues, el sentido de la libertad: el ser instrumento de la verdad, del bien y de la belleza. Pero ¿puede el hombre cumplir todas las exigencias de la verdad?

El sentido cristiano de la libertad

Ya decíamos anteriormente que el hombre, herido por el pecado original, no puede cumplir todas las exigencias de la ley natural. El hombre, recordaba san Pablo, termina esclavo del pecado si no es sanado por la gracia de Cristo. Es con la gracia de Cristo como el hombre se hace verdaderamente libre, porque entonces puede cumplir su vocación de verdad en toda su integridad. Con Cristo encuentra el hombre la clave de su integración perfecta y la posibilidad de recuperar el equilibrio perdido por el pecado. El hombre sin Cristo termina esclavo del pecado y en él y por él encuentra la libertad auténtica que es la libertad del pecado. Cristo libera así nuestra libertad, dando al hombre una capacidad de amor con la cual puede vencer el mal a base de bien. El hombre se libera por ello de su radical egoísmo y entiende la vida desde una capacidad de amor que le supera y que sólo como don puede recibir.

Efectivamente, no somos libres para hacer lo que queramos (Ga 5, 13), sino libres para el amor y el servicio. Es aquí donde entra el don de Cristo, el don de la gracia, que nos permite poder vencer el pecado y servir al bien, la verdad y la justicia. Es Cristo el que nos hace internamente libres, dado que con Cristo el hombre puede vencer la fuerza del mal y del pecado. Justamente cuando el hombre se entrega a Cristo, cuando se deja llevar por él hacia el bien y la verdad, es cuando es verdaderamente libre. Desde Cristo vencemos el pecado, y un día, mediante la participación en su resurrección, venceremos también definitivamente al sufrimiento. La filosofía de inspiración cristiana es una filosofía de la creación, de la persona y de la historia. La filosofía griega era fundamentalmente una filosofía de la naturaleza y del movimiento, de modo que hay tres conceptos que el cristianismo no debe a la filosofía griega: los conceptos de creación, de persona y de historia. El concepto de creación da una amplitud de horizonte insospechado a la filosofía: Dios no es ya el primer motor que se limita a empujar a substancias a las que no les ha dado el ser, sino el Absoluto increado que da el ser a todo lo que existe. Se llega con ello a un concepto de participación del ser que era desconocido hasta entonces. Los seres de este mundo tienen una autonomía legítima, pero no independientemente del Creador del que reciben su ser continuamente. En consecuencia, la analogía del ser será uno de los conceptos clave del cristianismo. Otro tanto ocurre con el concepto de persona. Es cierto que el mundo griego había hablado ya del alma, pero el cristianismo influyó mucho más que la filosofía helénica en la clarificación de la espiritualidad trascendente del hombre. Pero, aún más, al cristianismo se debe el que el hombre sea visto como persona y no sólo como naturaleza, como un yo personal dotado de una naturaleza corpóreo-espiritual e interlocutor del yo divino. El personalismo debe así su origen al cristianismo, si bien en la actualidad la persona humana es frecuentemente desprovista de una naturaleza creada por Dios y como determinante por sí misma del bien y del mal al margen de él. Es así como se compromete la existencia de una moral objetiva y de valor universal.

Por último, ya no es el destino el que domina la historia del hombre. El hombre, dotado de libertad, construye su propia historia en una dinámica de perfeccionamiento de su naturaleza, en conexión con los demás hombres y en estrecha relación con la naturaleza inanimada, de modo que proyecta un futuro de perfección que dé sentido a su existencia. Herido por el pecado, puede hacer fracasar la historia, de modo que sólo por la gracia podrá resarcirse de sus heridas y llegar a la visión de Dios que colme totalmente su ansia de infinito, que por sí mismo no puede llenar. Sólo la visión de Dios puede ser el fin pleno y último de la historia. Todavía tenemos que analizar más a fondo la unidad del cuerpo y alma enmarcándola en el concepto de persona que debemos a la Cristologfa y que nos permite hablar de unidad hipostática de cuerpo y alma en el hombre.

EL PROBLEMA DE DIOS

Entramos en el capítulo del problema de Dios, un problema eminentemente filosófico, pero que tiene incidencia como veremos, en el tema de la revelación. Estudiamos a K Barth v J. Alfaro. como dos representantes cualificados de esta temática.

1. K. BARTH Y LA NEGACION DE LA ANALOGÍA

Presentamos aquí brevemente el pensamiento de K. Barth respecto al conocimiento natural de Dios. Su posición difiere sin duda de la de Alfaro. Sin embargo, presentamos su pensamiento por su posición ante la analogía del ser y su diálogo con Bultmann. La exposición que hacemos del pensamiento del teólogo suizo es breve, por cuanto tratamos sólo de señalar los puntos fundamentales que son, por otra parte, muy conocidos.

Ante el protestantismo liberal

Recordemos al modernismo, aquel movimiento que. nacido a principios de siglo al sentir en su carne el impacto de la crítica histórica del liberalismo y de la filosofía de Schleiermacher, Ritschl, Sabatier y otros, acabó rindiéndose a las tesis reduccionistas del protestantismo liberal.

Sin embargo, en el campo protestante el liberalismo encontró una reacción decidida y belicosa. Fue K. Barth el primero en reaccionar ante las tesis liberales. Su obra nació en parte como respuesta al intento liberal de reducir la fe a los moldes de la ciencia histórico-crítica y de la filosofía. Fue el prólogo a la segunda edición de su Carta a los Romanos lo que constituyó el punto de partida de un pensamiento que no rechazaba el método histórico-crítico en sí, sino la pretensión de hacer de él la explicación del sentido último de los escritos bíblicos.

La labor del método histórico-crítico tiene que ser, según Barth, la de establecer el punto de partida, los datos, «lo que es dado», apreciando el valor de las palabras, pero teniendo en cuenta a la vez que éstas hablan de una realidad que está más allá de lo que se puede decir. Lo que Barth intenta es destacar el carácter trascendente del Dios de la Biblia frente al inmanentismo de la escuela liberal, y aunque en la Carta a los Romanos no define el método dialéctico, expresa ya en ella la oposición radical que existe entre Dios y el hombre, «la infinita diferencia cualitativa» que, en expresión de Kierkegaard, se da entre el tiempo y la eternidad. Éste es el infinito abismo que diferencia al hombre de Dios, el principio según el cual Dios es el «totalmente otro».

Lo que con esto pretende Barth es salvar la infinita trascendencia de la palabra divina, reconocer la prioridad absoluta de esta palabra sobre el acto del espíritu humano que la escucha. Lo que Barth no puede soportar es precisamente la reducción de la palabra divina en nombre de una hermenéutica inmanentista. A Barth no le interesa tanto el método como salvar la palabra de Dios. Por el talante de su teología es radicalmente teocéntrico.

Por otra parte, si Barth llega a afianzar el abismo entre Dios y el hombre es también como consecuencia del principio luterano de la perversión total del hombre por el pecado; perversión que Barth concluye del alcance absoluto y total de la redención de Cristo. Que Cristo sea el Redentor total del hombre significa que éste estaba totalmente pervertido por el pecado. Que la gracia de Cristo limpie totalmente al hombre significa que éste era radicalmente pecado. Del alcance positivo y total de la obra de Cristo deduce Barth la radical y absoluta impotencia del hombre para llegar a Dios. No hay nada en el hombre que le capacite para el conocimiento de Dios.

Así pues, en Barth juegan la reacción al inmanentiosmo de la escuela liberal y el carácter eminentemente cristocéntrico de su teología, del cual, como hemos dicho, infiere la radical corrupción del hombre por el pecado. En el hombre pecador no reconoce Barth capacidad alguna de conocer a Dios.

Resalta, por tanto, Barth la primacía absoluta de la trascendencia divina, de modo que, a diferencia del protestantismo liberal, es el hombre el que ha de sacrificarse en beneficio de la palabra divina.

En este sentido, en su obra *Rudolf' Bultman*. *Ein Versuch ihn Zu vertehen*, ataca precisamente la inversión llevada a cabo por Bultmann en favor del sujeto con su famosa «precomprensión» . En efecto, Bultmann, como podemos recordar, busca la significación existencial de la palabra divina, destruyéndola a la vez como realidad objetiva y distinta del hombre. A Bultmann le importa la fe y no la historia, la significación y no la realidad. Haciendo uso del análisis existencial, descubre en el hombre una «precomprensión», una apertura al problema de Dios que se halla implícita en la búsqueda humana de sentido. Desde esta «precomprensión», trata Bultmann de interpretar la Biblia, expresando en lenguaje existencial el contenido mítico de la misma. Para Barth, en cambio, esta inteligencia previa de la palabra de Dios es un obstáculo que nos impide el auténtico acceso a ella. De este modo, Barth niega toda apertura previa del hombre a Dios.

Descalificación de la religión

Es lógica la posición de Barth en contra de la religión natural por lo que supone de capacidad natural de conocer a Dios. Afirmar la legitimidad de la religión es desvalorizar y ensombrecer la revelación. Entre religión y revelación hay una auténtica oposición: «La religión del hombre como tal se descubre en la revelación como oposición a la misma. Vista desde la revelación, la religión aparece como una empresa humana. Anticiparse a lo que Dios quiere hacer y hace en su revelación, colocar en lugar de la obra divina el poder humano significa: colocar, en lugar de la realidad divina que se nos brinda y presenta, una imagen de Dios que el hombre mismo se ha construido obstinada y arbitrariamente».

En la misma línea confiesa Barth que «en la religión el hombre se escuda y se hace sordo a la revelación en la medida en que se construye un sucedáneo de la misma y en la medida en que se anticipa a lo que debe dársele desde Dios... Tiene poder el hombre para ello, pero lo que alcanza con este poder no es nunca el conocimiento de Dios como Dios y Señor ni tampoco la Verdad, sino una completa ficción que tiene poco o nada que ver con Dios mismo, el antidios que realmente puede ser conocido como tal, cuando llega al hombre la verdad (de la revelación)».

En este mismo sentido, la teología, tal como la entiende Barth, no es la teologia del «y» («und»), sino la teología del «solamente» («allein»), es decir, la teología que cuenta solamente con la revelación y no con la revelación y la razón.

La analogía como puente

Si la Carta a los Romanos supuso una consagración del método dialéctico, la obra Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes señaló un giro en la metodología del teólogo de Basilea, admitiendo la validez de la analogía, aunque precisa Barth que no es la analogia entis sino la analogía fidei.

Ya en el prólogo de su Kitchliclie Dogmatik rechazaba la analogia entis como invención del anticristo: «Sostengo que la analogia entis es la invención del anticristo y pienso que es el motivo por el que uno no puede hacerse católico. Por lo que me permito decir que todos los demás motivos que se puedan tener para no hacerse católico son cortos de vista y poco serios».

Es verdad que en su Dogmática afirma que predicamos de Dios atributos humanos como «boca», «ser», «espíritu» y creemos saber lo que queremos decir cuando hablamos así de Dios. Ahora bien, esto no es posible, dice Barth, ni por univocidad ni por equivocidad sino por analogía. Sin embargo, advierte Barth inmediatamente que la analogía es inevitable, no porque el hombre pueda por sí mismo hablar de Dios, ni porque el lenguaje humano tenga una intrínseca y natural capacidad de ser utilizado por Dios, sino por el simple hecho de que Dios ha utilizado el lenguaje humano en la revelación. En efecto, dice Barth: «Es preciso tener en cuenta que la palabra del hombre recibe concreción de contenido y de forma por parte de Dios y se hace capaz de decir algo por el hecho y sólo por el hecho de que es pronunciada con el permiso y mandato de Dios, y, por consiguiente. la semejanza que tiene con su objeto no es una semejanza arbitraria, sino la semejanza permitida y conferida por la revelación de Dios.

Fuera de esta determinación precisa, la analogía es informe e inconsistente y tarde o temprano termina por no significar nada. ¿Qué no podría ser la analogía de Dios, si Dios mismo no hubiese hecho

un determinado y limitado uso de su omnipotencia en la revelación, si la analogía instituida por la revelación no hubiese significado por parte de Dios una selección entre las infinitas posibilidades, si no se nos indicaran determinadas posibilidades y se nos prohibiesen otras concebibles?»

Según esto, nuestros conceptos tienen capacidad de decir algo sobre Dios por el solo hecho de que es Dios el que los utiliza. Sólo por gracia de Dios puede el lenguaje humano ser utilizado para hablar de Dios y, aun en este caso, no deja de ser un lenguaje misterioso y oscuro. Claro es que el diálogo requiere, por parte del hombre, una posibilidad de comprensión de la palabra divina, pero esta precomprensión no es humana o natural, sino recibida de Dios por gracia en el mismo hecho de su alocución al hombre. En último término, la analogia entis es rechazada por Barth, porque eliminaría la infinita distancia entre Dios y el hombre e invertiría la relación de ambos. En vez de darse una relación descendente de Dios al hombre, habría también una relación ascendente del hombre a Dios. Colocaría a Dios y al hombre en una misma categoría, en una categoría de ser como género. Se daría entre el Creador y la criatura una analogia entis y con ello un superconcepto, un denominador común, un género «ser», que abarcaría a Dios y la criatura.

¿Una solución consecuente?

Ante esta concepción de Barth, podríamos decir con Bouillard que Barth parece sobreponer a una equivocidad natural una univocidad por gracia. Todo descansa en definitiva en la suposición de que no es posible conocimiento alguno de Dios fuera de la revelación. La analogia fidei de Barth se basa en último término en el principio de la sola fides.

Con Barth, hemos llegado, por tanto, a la absoluta trascendencia de la palabra de Dios con un método que está en los antípodas del usado por el protestantismo liberal y por el modernismo. Mientras éstos disuelven la palabra de Dios en la inmanencia de la conciencia humana. Barth anula las exigencias de dicha conciencia en beneficio de la palabra divina. No es precisamente Barth de aquellos que buscan el sentido humano de la palabra divina. No es de aquellos que se esfuerzan apologéticamente por acercar la palabra de Dios al hombre, sino de aquellos que, desde la soledad de los profetas, sienten como suya la trascendencia de un Dios herido en su gloria. La verdad es que no han abundado en el siglo presente profetas como Barth.

Con todo, al definir a Dios como el «totalmente otro» y al anular en el hombre toda apertura radical a Dios y en el lenguaje humano toda capacidad natural e intrínseca de ser utilizado por Dios, lo que queda en entredicho es la misma posibilidad del diálogo entre Dios y el hombre. Si el hombre no está naturalmente abierto a Dios, la revelación no tendrá para él sentido alguno. Si la palabra humana no puede de suyo traducir la palabra divina (aunque sea de una forma imperfecta, pero auténtica), no habrá posibilidad alguna de diálogo. Ni Dios mismo podría hacer inteligible su intención dialogante a través de un uso positivo de la palabra humana en la revelación, si esta palabra humana no fuese intrínsecamente capaz de traducir la palabra divina. Un abismo natural de equivocidad no se salva por un decreto positivo y extrínseco. El lenguaje de Dios no será nunca el lenguaje del hombre, si no admitimos la analogía del ser. Pero todavía más, si el hombre no puede tener otro conocimiento de Dios que el de la revelación, ésta perdería su carácter de gratuita, al ser totalmente necesaria para que el hombre tuviese algún conocimiento de Dios.

II. ALFARO O LA OPCIÓN POR EL SENTIDO ÚLTIMO

Alfaro enfoca la cuestión de Dios desde la cuestión del hombre. En todas sus dimensiones existenciales en relación con el mundo, el otro, la muerte y el devenir histórico, aparecen en el hombre signos de autotrascendencia, desde los que surge y se plantea la cuestión de Dios. En este sentido, Alfaro no sigue el camino de las pruebas de la existencia de Dios: lo que no tiene explicación en sí mismo lo tiene que tener en otro, en Dios en último término. No puede demostrarse la existencia de Dios, pues ello constreñiría a la libertad humana, cuando la opción por Dios es una opción que implica tanto la razón como la libertad. El camino, por tanto, es mostrar cómo en el hombre hay signos de autotrascendencia

que plantean el problema del sentido último de la vida, de modo que el hombre, desde tales signos, opta por Dios como plenitud de sentido.

Dice así Alfaro: «La índole singular de la cuestión del sentido último implica que la respuesta (si la hay, positiva o negativa) no podrá ser "evidente" y, por consiguiente, la respuesta será dada bajo el influjo de la actividad profunda de la libertad. La posibilidad de una "demostración" evidente del sentido último de la vida queda excluida, no solamente por las dificultades que la inteligencia encuentra, sino también y más radicalmente por la situación de interpelada y responsable que la misma cuestión última impone a la libertad. Será posible, no una "demostración", sino una "mostración", es decir, una comprensión de los motivos suficientes para justificar la opción. La evidencia propia de la "demostración" no dejará espacio para la opción».

Se trata, por lo tanto, de mostrar cómo la cuestión de Dios es la cuestión llena de sentido, la cuestión total y radical, que abarca la experiencia toda del hombre, y desde la que se plantea el sentido último de la vida. El hombre lleva en sí mismo la cuestión de Dios, hasta el punto de que es aún más cierto que es el hombre el que es llevado e interpelado por la cuestión de Dios.

Después de hacer un análisis detallado de las formas modernas de agnosticismo (Feuerbach, Heidegger, Nietzsche, Sartre, Wittgenstein, Marx, Bloch) en las que muestra que la cuestión de Dios y del sentido último no puede ser eludido, se plantea Alfaro el problema de Dios.

En relación al mundo

La cuestión del sentido último del hombre se plantea ya desde la relación del mundo. El hombre se autotrasciende en cada logro que alcanza en la materia, pues, al transformarla, no sacia su sed de más y busca ulteriormente una mayor perfección. Esto plantea el problema del sentido último de la acción humana, que siempre se autotrasciende.

En efecto, el mundo no es meramente la morada insubstituible del hombre, sino también el lugar de su origen y la base permanente de toda su actividad. El hombre experimenta en todo momento su dependencia del mundo. No hay acto humano que no esté, de algún modo, condicionado por la naturaleza. Sin embargo, al mismo tiempo el hombre hace otra experiencia: la de estar frente al mundo, es decir, la de su alteridad respecto del mundo en una relación sujeto-objeto. El hombre se experimenta como sujeto dominando al mundo en su conciencia autorreflexiva, y, porque es consciente de su propia realidad, capta la realidad del mundo como diversa de la suya propia. El hombre es, por ello, libre frente al mundo y capaz de actuar en él transformándolo. De ahí nace la tarea de transformar el mundo mediante el trabajo en una actividad creadora de proyectos hacia lo nuevo. Se trata de que el hombre posee así una esperanza ilimitada en cuanto que no se detiene ni puede detenerse en ninguna meta alcanzada: la meta lograda se vuelve punto de partida de nuevos proyectos. Por ello, se revela así el carácter trascendente de la actividad humana:

«La misma apertura que trasciende la naturaleza, trasciende también al hombre; es, pues. apertura autotrascendente en cuanto que va siempre delante de toda acción humana sobre el mundo y de toda autorrealización del hombre. Va siempre hacia adelante como requisito previo de todo pensar. decidir, obrar humanos. El hombre es hombre en cuanto sostenido e impulsado por su subjetividad, por la trascendencia que es él mismo, es decir, por la autotrascendencia».

El hombre tiene un saber de sí mismo, pues se da una autopresencia del sujeto en todos sus actos, una conciencia que trasciende las coordenadas de la experiencia empírica. Y. al mismo tiempo, el hombre posee una libertad en cuanto que, desligado de la naturaleza, puede transformarla dentro de sus posibilidades. Con esta libertad el hombre se siente responsable de sus actos. Es una libertad cuestionada, interpelada, pero ¿ante quién?

En relación con el tú

Existe en el hombre una libertad por la que trasciende los objetos y por la que se siente responsable ante los demás. Pero ¿dónde se funda el respeto que yo le debo al otro y que el otro me debe a mí? Los objetos y las cosas están subordinados a nuestra disposición. pero el tú del otro no es un

utensilio para mí: «El otro, con su dignidad de persona, pone un veto incondicional, un «no» absoluto a mi libertad, un «no» que no puede ser superado sino en el «sí» de la aceptación del otro en el valor que es él mismo, en su ser-persona».

Esta experiencia que el yo y el tú hacen del valor del otro, esta experiencia de la libertad humana en cuanto incondicionalmente vinculada por y a la libertad del otro, postula un fundamento común. No se pueden fundamentar sólo correlativamente la una a la otra, porque «entonces se manifiesta que ni cada una de las personas, ni la comunidad humana, son el fundamento último de su valor. De lo contrario, la persona, la comunidad y su valor, teniendo en sí mismos su fundamento último, siendo autofundantes, serían realidades absolutas y no podrían estar incondicionalmente vinculadas al valor del otro, ni referido incondicionalmente a ese valor».

«Hay que concluir, pues, que el fundamento último del valor de la persona y de la comunidad humana tendría que ser común en ellas y trascendente respecto de toda realidad intramundana... Tanto cada una de las personas, como la comunidad humana, tienen un fundamento último común y absolutamente trascendente: se trascienden hacia ese fundamento. Este autotrascenderse no es sino la autotrascendencia de la libertad como libertad: autotrascendencia común , que implica en sí misma la orientación ontológica previa hacia un centro común absolutamente trascendente». Es la libertad que se autotrasciende hacia Dios.

El sentido de la muerte

La muerte plantea como ninguna otra realidad el problema del sentido de la vida. Y en esta encrucijada que supone la muerte, no cabe sino optar por el aniquilamiento del hombre o por un más allá recibido como don de manos de Dios. Nunca habla Alfaro de alma o de su inmortalidad natural. El más allá aparece como puro don de Dios, sin el cual la vida carecería de sentido: «la muerte impone el dilema decisivo: aniquilación definitiva de la persona, o la persona humana recibe en la muerte el don de una vida nueva (metatemporal, metahistórca)». La muerte, por lo tanto, supone la situación límite del sentido de la vida.

El devenir histórico

Y la historicidad del hombre, que tiene su fundamento en el mismo trascender todo lo logrado en este mundo, sólo tendría sentido en un porvenir metahistórico. No sería meta una meta puramente humana que, como tal, fuera la pura nivelación entre la libertad y la naturaleza a transformar, pues ello significaría la terminación de la historia como ocurre en Marx y Bloch. Tampoco sería meta un progreso indefinido que, como tal, carecería de sentido. Sólo un porvenir metahistórico y que únicamente como don y gracia podría recibir el hombre, supondría una verdadera culminación que diera sentido al porvenir humano. La esperanza se abre así a un salto de lo histórico a lo metahistórico que llega como gracia absoluta.

Conclusión

Como vemos, en todo el planteamiento se ha partido del hombre. La cuestión de Dios responde a la cuestión global de si la vida humana tiene o no sentido. Todas las preguntas que aparecen en el hombre se orientan hacia la cuestión última del sentido. La vida le pone al hombre ante la cuestión última de sí mismo. La cuestión de Dios está ubicada en la cuestión del hombre y no puede ser desvinculada de él; es una cuestión que va unida a la misma estructura apriórica del hombre. Dios es el «hacia donde» último de la subjetividad humana, de modo que hacia él le orientan al hombre los signos de su autotrascendencia. El hombre no podría encontrar a Dios sino en la opción hacia una esperanza que trasciende el mundo, al hombre mismo y a la historia humana. El hombre está así abierto a la donación

gratuita de Dios que colme de sentido su vida. El hombre opta así por Dios como plenitud de sentido que busca de sí mismo; el hombre se abre de ese modo a la gracia de la autorrevelación de Dios.

Reflexión valorativa

La postura de Alfaro tiene indudables valores junto con algunas lagunas que señalamos a continuación. No cabe duda de que la pregunta por Dios hay que situarla en la pregunta sobre el hombre. Si la pregunta sobre Dios no radicara en el centro del corazón del hombre, no tendría sentido para él. Nadie puede negar tampoco que el problema de Dios sea un problema que afecta a la persona toda: razón y libertad, acción y esperanza. Por ello, lo positivo de la postura de Alfaro consiste en mostrar cómo la cuestión de Dios tiene sentido para el hombre.

Ahora bien, la mostración consiste en desvelar que la cuestión de Dios tiene sentido para el hombre. No es propiamente mostración de Dios, sino mostración del sentido que la cuestión de Dios tiene para el hombre. A Dios no se le puede mostrar; por ello recurrimos a la demostración.

Alfaro prescinde de la demostración de Dios (demostración que también tendría que partir del carácter inexplicable que presenta nuestro mundo) «porque ello supondría una constricción de la libertad humana en su opción por Dios». A esto, en cambio, se podría responder que, dado que se trata de una demostración no empírica o analítica, propia de las ciencias experimentales y de las matemáticas (en las que vemos el punto de partida y de llegada), sino de una demostración filosófica que nos lleva con certeza a un término que no vemos, no queda restringida la libertad humana. Mientras no lleguemos a la visión de Dios en el cielo, tendremos la libertad de apartarnos de él. Aun con demostración, Dios sigue siendo siempre el Dios escondido. No olvidemos, por otro lado, que la cuestión de Dios implica lo más hondo del corazón humano, el cual, en su autosuficiencia, puede cerrarse ante las certezas de la razón. Si Dios existe, el hombre tiene que renunciar a su independencia y cambiar de vida.

Pero una vez que se ha renunciado a llegar a Dios como explicación necesaria de todo lo que existe (procedimiento metafísico) y se ha reducido a Dios a aquél hacia el cual orientan los signos de autotrascendencia humana, nos preguntamos si a Dios no se le introduce así como postulado: el hombre pregunta por el sentido último de la vida y ese sentido es Dios. ¿No se introduce así a Dios en la filosofía como postulado? ¿Quién garantiza que la vida humana tiene que tener sentido? Las acciones humanas, orientadas a objetos concretos y positivos, pueden tener sentido en sí mismas sin que la cuestión del sentido global del mundo esté por ello decidida.

En ese sentido, la misma libertad como respeto al otro tiene un fundamento próximo en el valor intrínseco y autónomo del otro como persona. No es por la responsabilidad ante Dios por lo que yo respeto al otro. Yo respeto al otro (y el otro a mí) por lo que el otro vale intrínsecamente y autónomamente. Otra cosa sería preguntarse ulteriormente por qué el otro vale y debe ser respetado como fin, y la respuesta, a mi modo de ver, la hallaríamos en su dignidad espiritual, que deriva de la creación directa del alma por parte de Dios y es por ello irreductible a la materia (habría que demostrar, por tanto, la creación directa del alma por parte de Dios, en cuanto que no puede derivarse de la evolución de la materia). Por ello yo soy responsable ante DIOS por no haber respetado una obra suya creada directamente por él en su valor espiritual; pero no al revés, decir que soy responsable ante el otro porque soy responsable ante Dios es volver de nuevo al postulado de Dios.

Habría que preguntarse si, en esta perspectiva, no hay una reducción de la metafísica a antropología..

EL PROBLEMA CRISTOLÓGICO

Abordamos en este capítulo el problema del constitutivo ontológico de la persona de Cristo, problema enormemente debatido en los últimos años y que ha llevado a no pocos a la revisión de las fórmulas de Calcedonia. Trataremos de sintetizar, de modo que, tras una presentación de posturas significativas sobre el problema como Rahner, Schillebeeckx, Schoonenberg, acudiremos a las fuentes precalcedónicas con el fin de rastrear en ellas el sentido de persona que se impone en Calcedonia. A partir de ahí trataremos de encontrar un estatuto metafísico para la persona, que tendrá también aplicaciones en el campo de la antropología.

I. LAS INSTANCIAS DE LA CRISTOLOGÍA MODERNA

No podemos resumir aquí toda la problemática en torno al constitutivo ontológico de la persona de Cristo. Como hemos dicho ya, sólo queremos aludir a determinados autores y aspectos que nos parecen claves para dar una idea de la problemática moderna.

La cristología moderna, particularmente la que se ha situado en clara contestación a Calcedonia , ha presentado frecuentemente tres motivos de rechazo del mismo:

-la concepción anhypostática de la naturaleza humana de Cristo, desarrollada sobre todo por el llamado neocalcedonianismo,

- el concepto moderno de persona como autoconciencia.

Viendo estos puntos, habremos comprendido no poco de las posiciones actuales.

A) En contra de la anhypóstasis humana de Cristo

El rechazo de la anhypóstasis humana de Cristo, es decir, el rechazo de que la naturaleza humana de Cristo no sea al mismo tiempo una persona humana es algo que, en el caso de Schoonenberg y Schillebeeckx, ha sido decisivo para la no aceptación del esquema calcedónico.

Es sabido que fue el llamado neocalcedonianismo el que desarrolló este punto. Aun cuando, como veremos, Calcedonia entiende en el fondo que la única persona de Cristo es la del Verbo, lo cierto es que habla de dos naturalezas que se unen en una única persona sin especificar formalmente que ésta sea la del Verbo (aunque repetimos que es en ella en la que piensa el concilio).

Posteriormente, el descontento que Calcedonia produjo en los partidarios de Cirilo de Alejandría determinó que un concilio posterior, el II Constantinopolitano (553) fuera convocado con el fin de ganarse las simpatías de los monofisitas descontentos. Se acentúa así la unidad en Cristo en contra de lo que los monofisitas consideraban como un triunfo de la escuela de Antioquía en Calcedonia.

Prácticamente, en todos los cánones del concilio se habla de la persona del Verbo como único sujeto de todas las operaciones que se dan en Cristo. En el canon 8 (D 430) se habla explícitamente de la hypóstasis del Verbo Unigénito. El concilio ciertamente no dice que la naturaleza humana de Cristo sea anhypostática. Más que negar, afirma, diciendo que es la persona del Verbo.

Pero fue toda una reflexión a partir de Calcedonia la que había llegado a la anhypóstasis, la corriente conocida con el nombre de neocalcedonianismo. Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén hablaban por su parte de enhypóstasis de la naturaleza humana de Cristo en la hypóstasis del Verbo: la humanidad de Cristo subsiste de forma hypostática en la hypóstasis del Verbo en el sentido de que encuentra en ella la subsistencia. Se trata, desde luego, de un caso único, de una naturaleza humana que, por excepción. no tiene una propia hypóstasis (persona) y existe en la hypóstasis del Verbo.

Fue Leoncio de Jerusalén el que claramente habló de que la única hypóstasis de Cristo es la del Logos preexistente. La humanidad de Cristo no posee una hypóstasis propia sino que es la naturaleza de una hypóstasis divina. A pesar de que esto lo expone Leoncio de Jerusalén en un contexto no exento de titubeos y de límites, a juicio de Milano, este escrito toma el camino justo, de modo que ello habría de permitir un perfecto juego a la comunicación de idiomas. Es el Logos, la única persona existente en

Cristo, el que sufre en la cruz. Ahora Leoncio de Jerusalén puede decir mejor que «uno de la Trinidad ha sufrido en la carne».

Leoncio de Jerusalén establece así una distinción absoluta entre hypóstasis y ousía. Es la hypóstasis del Logos la que sufre a través de la naturaleza humana: «Se dice que el Logos sufrió, nos relata, sufrió en la hypóstasis porque en su hypóstasis asume una esencia pasible además de la esencia impasible, y lo que puede ser afirmado de la esencia (pasible) puede ser afirmado de la hypóstasis».

La persona en Cristo es ahora la hypóstasis preexistente del Logos, de modo que, mejor que nunca se puede decir que «uno de la Trinidad ha sufrido», como ya hemos recordado. También Juan Damasceno va por ese camino: es el Logos, el único sujeto, hypóstasis preexistente y en él existe una naturaleza humana llamada enhypostática.

Digamos que de esta forma se permitirá que Calcedonia quede más identificado con el concilio de Éfeso en una clara contraposición a la línea nestoriana. Pero ya hemos dicho que en el II Constantinopolitano se mantiene lo fundamental de las dos naturalezas distintas, como Calcedonia había afirmado.

De todos modos, según el neocalcedonianismo, en Cristo no se puede hablar de una persona humana. Y es en este punto en el que una cierta teología actual ha señalado más agudamente su sentido crítico. Veamos algunos testimonios.

Schoonenberg nos recuerda que, según el modelo neocalcedoniano, la naturaleza humana de Cristo es anhypostática, con lo que sufre una especie de decapitación que llega a su culmen en la teoría del éxtasis del ser de Capreolo y Billot . A Cristo se le niega en su naturaleza humana un acto de ser humano, una ontología propia. Y se pregunta Schoonenberg: «¿Qué significa, pues, el negarle un acto de ser humano creado? En este caso ya no es Jesucristo un hombre. Entonces Cristo queda aún más mutilado que en el apolinarismo: en efecto, entonces se esfuma no sólo lo que le constituye en hombre verdadero, sino en general lo que le constituye en un ser real del mundo. Algo semejante se puede decir de todas las teorías que niegan un ser humano de persona a Cristo, por lo menos en cuanto se considera éste como una perfección positiva. Tampoco en este caso es Cristo un hombre, porque ¿qué es un hombre que no es persona, que no tiene en sus manos como libres decisiones un propio comportamiento, sus propias suertes y su propio ser? Entonces viene negado el Jesús que ora al Padre y es tentado como nosotros. También aquí se puede aplicar la sentencia: lo que no es asumido no es sanado, salvado».

Schillebeeckx, por su parte, se ha expresado en términos parecidos: «Para nosotros la cristología patrística no resulta problemática hasta el momento en que la tradición neocalcedónica (por lo demás no dogmática) habló de una an-hypóstasis en el sentido de que el hombre Jesús no es una persona humana (cosa que nunca afirma el dogma de Calcedonia, el cual habla sólo de "una persona"), sino exclusivamente una persona divina con "una naturaleza humana y otra divina". Esto sugiere al menos que a Jesús le falta algo para que sea plena y auténticamente hombre. Así se incurriría casi en el error monofisita de resaltar la "consubstancialidad" de Jesús con el Padre y dejar en penumbra su verdadera humanidad. Lo cual sitúa a Jesús, por así decirlo, fuera de nuestra humanidad y por encima de ella y restringe ontológicamente su "humanidad": un hombre como nosotros, excepto en el pecado. Esto tenía que suscitar una reacción».

B) Persona como autoconciencia

Juntamente con el rechazo de la anhypóstasis, usan estos autores el concepto de persona como autoconciencia. Fue Rahner el que definió así la persona-.

Rahner no es partidario de hablar en términos ónticos de naturaleza e hypóstasis porque, aparte de que hace pensar en la encarnación como un descenso del Verbo preexistente que se reviste de condición humana como una librea en la que Dios se manifiesta, no se puede entender tranquilamente el verbo ser como cópula entre el hombre Jesús y Dios («el hombre Jesús es Dios»), porque Jesús en cuanto hombre y en virtud de su humanidad no es Dios. Tampoco Dios, en cuanto Dios y en virtud de su

divinidad, es hombre en el sentido de una identificación real. Los términos ónticos nos llevan a una identificación de realidades distintas entre las que sin embargo se da una distancia infinita.

Hemos de pensar en el hombre Jesús como el hombre que, en el ejercicio de su intelecto, se caracteriza por su tendencia al infinito; es la apertura apriórica de la conciencia humana que tiende al infinito. Esta conciencia del hombre Jesús se abre al mismo tiempo a la libre autodonación del Padre, de modo que Jesús es la presencia histórica de la palabra última e insuperable, de la autocomunicación de Dios, y en este sentido es el mediador absoluto de la salvación.

En Cristo podríamos hablar así de dos sujetos. La naturaleza humana de Jesús es una realidad creada, consciente y libre, a la que se atribuye una «subjetividad» creatural distinta de la subjetividad del Lodos y situada libremente ante Dios (en obediencia, adoración, etc.) con la distancia propia de la criatura. Y de este modo puede decir Rahner: «Con respecto al Padre, el hombre Jesús se sitúa en una unidad de voluntad que domina a priori y totalmente su ser entero y en una obediencia de la cual deriva toda su realidad humana. Jesús es, por antonomasia, el que recibe constantemente su ser del Padre y vive entregado al Padre siempre y sin reservas en todas las dimensiones de su existencia. En esta entrega, él puede realizar desde Dios aquello que nosotros no podemos en absoluto. Jesús es aquel cuya "situación fundamental" (unidad original de ser y conciencia) coincide con su procedencia plena y radical de Dios y con su entrega a él».

Teniendo esto en cuenta, cabe una doble perspectiva en Cristo. Está la perspectiva que parte del Verbo viendo en el hombre Jesús la autoexpresión del mismo, en cuyo caso la naturaleza humana de Cristo sería el símbolo del Verbo y no simplemente una librea que el Verbo habría tomado de fuera, y la otra perspectiva, que pone el acento en la apertura existencial que el hombre tiene hacia el infinito, y en este sentido, Cristo en su humanidad es el hombre que experimenta su propio ser como corroborado realmente por Dios en virtud de su autocomunicación. En esta autocomunicación de Dios al hombre Jesús se decide la salvación del hombre.

Antes de pasar a Schoonenberg y Schillebeeckx, resaltemos algo que nos parece tiene importancia en la doctrina de Rahner. Rahner parece olvidar una perspectiva clara en el concilio de Calcedonia, y es que este concilio presenta en Cristo un solo sujeto (monosubjetivismo). Calcedonia no se plantea el problema de Cristo desde la perspectiva de dos sujetos. Esto es claro.

Por otro lado, el planteamiento de Rahner con los dos centros de actividad en Cristo supone un retroceso, pues vuelve con ello al planteamiento nestoriano que fue reprobado por Calcedonia. En Calcedonia no se plantea la unión de un hombre con Dios como dos sujetos de actividad. Cuando se dice que el uno y el mismo, el Señor Jesucristo, es a un tiempo Dios y hombre, no entiende decir «un hombre», «una naturaleza humana», sino una única persona como sujeto único de dos naturalezas. Es decir, nunca se dice que «un hombre» sea Dios, ni se parte de «un hombre» como sujeto para referirlo a Dios como sujeto diferente, sino de un único sujeto que tiene una doble condición: divina y humana. Por ello el concilio afirma rotundamente el es, es decir, que este único sujeto es consubstancial a Dios en la divinidad y consubstancial al hombre en la humanidad. Es el planteamiento del monosubjetivismo, de un solo sujeto que es al mismo tiempo, hombre y Dios. Rahner, en cambio, va por el planteamiento de dos sujetos, que es el planteamiento propio del nestorianismo.

De este modo, Rahner sólo puede conseguir, dentro del planteamiento de los dos sujetos, una unidad de acción. Cuando se ponen uno frente a otro a dos sujetos, la unión entre ellos será simplemente la unión de acción, de relación de amor, no pudiéndose decir entonces que Jesús es Dios. Calcedonia, en cambio, dice taxativamente que uno y el mismo es a la vez Dios y hombre. Hay una diferencia cualitativa entre decir que Dios está unido al hombre Jesús, que actúa en él y decir que Jesús es Dios. Aunque se diga que esta unión del hombre Jesús con la autocomunicación de Dios es única e irreversible, será siempre una unión de acción, cuando la fe nos exige decir sin ambages que Jesús es Dios.

El enorme peligro que encierra definir la persona como conciencia es afirmar que, puesto que Cristo tiene conciencia humana, es persona humana. Y una vez hecha esta afirmación, se concibe la persona humana de Cristo como llena de Dios, de la autocomunicación de Dios. Pero en tal caso ya no se podrá decir que Cristo es Dios. sino que Dios actúa en Cristo, si queremos, de forma definitiva.

Éste es el caso de Schoonenberg, que reclama para Jesús un centro humano de conciencia y por lo tanto una persona humana. No queremos explicitar mayormente los matices de su cristología, pues ya lo hemos hecho en otro lugar. En este momento sólo nos interesa resaltar a modo de síntesis el inconveniente que tiene la definición de persona como conciencia. En último término, Schoonenberg termina hablando de la presencia de Dios en la persona humana de Cristo'. Evidentemente, esta presencia no puede ser interpretada de otra forma que en términos de acción.

Digamos también que en la cristología de Schillebeeckx, se habla por motivos análogos de una persona humana. Toda persona humana está enraizada en su fondo en Dios creador. Cristo es una persona humana que se sabe especialmente fundada en su misma humanidad como Hijo por el acto creador de Dios Padre. Si toda persona humana se sabe fundada por un acto creador de Dios, la persona humana de Jesús se identifica como Hijo en su misma humanidad por el acto creador de Dios Padre.

Finalmente, digamos que, aparte de los peligros señalados que presenta la concepción de la persona como conciencia, esta dimensión es una prerrogativa de la naturaleza. Yo tengo conciencia porque tengo una naturaleza humana. Además, por otro lado, habría que decir también que una cosa es la conciencia y otra el sujeto que tiene conciencia.

C) O. Gónzalez de Cardedal y la unión hipostática

A mi modo de ver, la interpretación que hace Olegario de concilios como Nicea, Éfeso y Calcedonia es perfecta, clara y llena de erudición; es lo mejor de su libro. Que acepte, por tanto, la unión hipostática es algo indudable.

Ahora bien, a la hora de explicarla, comienza afirmando que no se puede excluir de Cristo nada de lo que pertenece al hombre. Y así « al pensar que Cristo no es una persona humana, se está diciendo que le falta lo esencial, lo que constituye al hombre en cuanto a tal».

No le gustan, pues, las categorías metafísicas, que hablan en Cristo de anhypóstasis, (una naturaleza humana sin persona humana) o enhypóstasis (subsistencia de la naturaleza humana de Cristo en la hypóstasis, divina). Él prefiere hablar en cambio de categorías relacionales. Por otro lado, advierte también de entrada que el caso de Cristo no es una excepción o milagro con respecto a la unión que todo hombre tiene con Dios; es, en todo caso, el prototipo de toda relación humana con Dios. Así las cosas, «el Verbo no niega al hombre (Jesús) su personalidad, sino que le hace persona en la forma suprema pensable por la participación en la misma vida trinitaria del Absoluto».

Ya había anticipado Olegario, siguiendo a Rahner, que la cristología es la antropología consumada, es decir, que el hombre está abierto a Dios por su constitución ontológica, pero con una capacidad meramente receptiva: «La naturaleza humana tiene capacidad receptiva obediencial para dar ese salto al límite y recibir ese salto del límite».

Cristo, por la recepción de Dios (como don) de Dios, (dador de sí mismo), consigue la perfecta unidad del hombre con Dios, en la diferenciación. La grave dificultad de toda esta presentación de Olegario está en que el esquema que propone para explicar el misterio de Cristo con categorías relacionales es el propio de la gracia. En efecto, por la vida de gracia, el hombre, sin dejar de ser persona humana, es introducido en la vida filial del Hijo, haciéndose partícipe de su filiación. El esquema que propone Olegano nos vendría a conducir a una especie de adopcionismo. En el fondo, Olegano habla en Cristo de dos personas: la persona del hombre Jesús, que participa de la filiación de la persona del Verbo. Y esto vale, como decimos, para hablar de la unión por la gracia, pero no es en modo alguno suficiente para explicar la unión hipostática.

Pero si la lglesia, en su Tradición, tuvo que echar mano de categorías ontológicas para hablar de la unión hipostática, fue sin duda porque las relacionales se quedaban corta. La teología que investiga el misterio de Cristo ha de encontrar el concepto adecuado de persona, como sujeto de la naturaleza racional. En Cristo hay un único sujeto, la persona del Verbo, que asume y gestiona, desde la encarnación, una naturaleza humana. Es la perspectiva que está implícita en el concilio de Éfeso y Calcedonia; y que hizo fracasar la cristología de Nestorio, que hablaba de dos personas en unión.

El Nuevo Catecismo claramente afirma que en Cristo no hay más sujeto que la persona divina del Hijo de Dios (CEC 466 y 468). No admite, por tanto, que en Cristo se pueda dar una persona humana.

II. LA VUELTA A LAS FUENTES

Lo que ocurrió en el campo de la especulación cristológica en el período de la patrística ha sido una de las mayores empresas ideológicas de la historia de la humanidad. Hablar de un Dios trino y afirmar que Dios se ha hecho hombre sufriendo en la historia era algo que rompía todos los esquemas que sobre Dios podrían encontrarse en la filosofía del tiempo. El Dios supertrascendente del neoplatonismo difícilmente podía casar con la idea de la encarnación y de un Dios que se ha hecho kénosis y humillación.

Estamos cada día más lejos de considerar este período como un período de helenización del cristianismo, porque si es cierto que determinados términos fueron prestados por la filosofía griega, el concepto de Dios que en ellos se establecía rompía todos los esquemas de tal filosofía. Grillmeier ha destacado que los concilios de Nicea y Calcedonia suponen una auténtica superación del pensamiento helénico.

Nicea se opone al esquema arriano claramente neoplatónico en su concepción del descenso jerárquico del Padre hasta el nous afirmando que el Verbo es consubstancial al Padre, lo cual es precisamente superar la visión platónica del mundo en su jerarquización descendente. Asimismo, Calcedonia supera el esquema propio de la escuela de Alejandría influenciada por la filosofía platónica y tendente a menospreciar la naturaleza humana de Cristo en favor de la divina, cuando defiende la integridad de la naturaleza humana.

Tampoco podemos olvidar que el concepto de persona como distinto del de naturaleza no existía en la filosofía helénica y tuvo que ser inventado por exigencias de la fe. El concepto estoico de persona, que tanto influye en los capadocios no va más allá de considerar la persona que como concreción de la naturaleza o de la esencia por las propiedades individuantes. No consiguen desligarse de la noción de naturaleza y en su ámbito se mueven cuando hablan de persona. Sin embargo, Calcedonia ha introducido la gran diferencia entre la persona y la naturaleza, si bien su concepto de persona permanece en un nivel precientífico y no técnico: persona es el sujeto al que se atribuyen las naturalezas y las acciones que con ellas ejercita.

Sin haberlos definido, la Iglesia sabe perfectamente lo que entiende por los conceptos de persona y naturaleza que se predican de Cristo. Por persona entiende que en Cristo hay un solo sujeto que actúa a través de una doble condición, divina y humana, que suponen las dos naturalezas. Cuando se pregunte qué es Cristo, habrá que decir que es hombre y que es Dios, que tiene una doble naturaleza, la divina y la humana. Cuando se pregunte si son uno o varios los sujetos que actúan, habrá que responder que Cristo es una sola persona, un solo sujeto. Asimismo, cuando nos preguntemos quién obra, habrá que decir que es la persona; cuando nos preguntemos cómo y con qué, habrá que responder que con la naturaleza humana y la divina. Calcedonia afirma esto: un solo sujeto (repite constantemente «uno y el mismo») tiene una doble condición: humana y divina, de modo que lo humano y lo divino se predican de este único sujeto.

Recurrimos, pues, a las fuentes con el fin de precisar bien los conceptos de persona que en ellas hubo y ver cuál de ellos fue el que se impuso.

A) Un problema de lenguaje

En sus orígenes, el problema cristológico fue problema de contenido y también un problema de lenguaje. Comencemos por este aunque sea brevemente.

La dificultad entre griegos y latinos estaba por un lado en el uso del término prosopon, traducción del latino persona y que para los griegos todavía tenía el significado de «papel», «personaje», lo cual implicaba el peligro de suponer que la Trinidad hay tres modos o «papeles» en un único Dios

(sabelianismo). Por otro lado, el término de hypóstasis lo traducían los latinos por substantia. No olvidemos que el anatematismo de Nicea usa el término de hypóstasis como sinónimo de ousía.

De hecho, existía la fórmula mía hipóstasis, tría prósopa, que era la pura traducción de la latina una substantia, tres personae; la fórmula de mía hypóstasis como sinónimo de mía ousía la encontramos en el concilio de Sárdica (349) y, más tarde, los eustacianos en oposición a Melecio, presentan la fórmula mía hypostasis, tria prósopa de S. Paulino, jefe y obispo de los eustacianos de Antioquía.

Todo este clima de confusión necesitaba un esfuerzo de aclaración que tuvo lugar por parte de san Atanasio. el sínodo de Alejandría (362) y la obra de los capadocios.Fue decisivo en este sentido el sínodo de Alejandría (362) que se reunió bajo la presidencia de Atanasio. En el sínodo se reconoció formalmente que lo que contaba no era tanto el lenguaje cuanto el significado. Así por ejemplo, se reconoce que la fórmula tres hypóstasis que los nicenos consideraban sospechosa porque a sus oídos parecía equivaler a tres, es decir, a tres seres divinos, puede ser legítima con tal de que no sea entendida en sentido arriano, es decir, como hypóstasis separadas. Se aprueba también la fórmula contraria mía hypóstasis, pero advirtiendo que no puede ser entendida en sentido sabeliano. Así hypóstasis se usa en sentido de ousía,

También los capadocios contribuyeron enormemente a la clarificación del lenguaje. Hacia el año 380, a propósito de la fórmula trinitaria, escribía Gregorio Nacianceno: «Nosotros, los griegos, decimos religiosamente una sola ousía y tres hypóstasis. La primera palabra manifiesta la naturaleza de la divinidad; la segunda, la triplicidad de las propiedades individuales. Los latinos piensan lo mismo, pero, a consecuencia de la estrechez de su lenguaje, y de la penuria de palabras, no podían distinguir la hypóstasis de la ousía y empleaban la palabra persona, para no hacer pensar en tres ousíai. ¿Qué ha sucedido? Algo que sería cómico, si no fuera tan lamentable. Se ha pensado que había diferencia de fe, allí donde no había más que un embrollo de palabras. Se ha querido ver el sabelianismo en las tres personae, el arrianismo en las tres hypóstasis; puros fantasmas engendrados por el espíritu de crítica» .

En el año 381 se reunía el primer concilio constantinopolitano, que Gregorio Nacianceno presidió durante cierto tiempo. En un discurso volvió sobre el tema de la terminología, haciendo ver la identidad de hypóstasis y persona. De esta forma se reconciliaron las dos facciones católicas de Antioquía. El año siguiente (382) una asamblea de obispos envió al papa Dámaso una confesión de fe que decía así: «Nosotros creemos que la divinidad, la potencia, la ousía es única en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; igual gloria y coetema dominación en las tres perfectas hypóstasis o bien en las tres perfectas personas (prosópois)» 34.

Roma admitió la fórmula y así se consiguió la unidad en las cuestiones trinitarias. Una vez que se va aclarando el término de ousía (esencia), el término de physis (naturaleza) y se identifica hypóstasis (que en un principio para los latinos significaba substantia) como sinónimo de persona, el problema de lenguaje ya no será tal. Calcedonia es un testimonio claro de ello al identificar hypóstasis con prósopon. Lo que ahora nos interesa es conocer el verdadero contenido conceptual de término]hypóstasis como sinónimo de persona (prósopon).

B) Un problema filosófico

No vamos a hacer aquí la la historia de los concilios cristológicos suficientemente estudiada. Nos basta con resaltar cómo se dieron dos conceptos de persona en las dos escuelas en litigio, la de Antioquía y la de Alejandría, y cuál es el contenido de los mismos. No es difícil, con los estudios recientes, llegar a determinarlo. Tratamos de sintetizar:

1) La escuela de Alejandría

La escuela de Alejandría, caracterizada por una cristología del Logos-sarx, no hizo esfuerzo filosófico alguno para determinar el concepto de persona aplicada a cristología por la sencilla razón de que, para tal escuela, es el Logos, el que funciona en Cristo como único sujeto de la comunicación de idiomas; comunicación que esta escuela supo explicar mucho mejor que la contraria. Este concepto de

persona es, más bien, un concepto teológico, es el Verbo simplemente, como sujeto único, el Verbo que personaliza como sujeto la naturaleza humana.

A juicio de Richard, fue Apolinar de Laodicea el que introdujo el término de hypóstasis en el campo de la fe de la encarnación. La doctrina de las tres hypóstasis en la Trinidad no podía dejar de influir en el problema de la encarnación. Y Apolinar, desde su concepción de Lobos-sarx, hizo hincapié en la hypóstasis del Verbo como personalizadora de la carne tomada de Maria.

Esta unidad del Logos con la carne se hace al precio de eliminar el alma humana de Cristo, pues Apolinar no quiere introducir en él un conflicto de voluntades. La idea fundamental de Apolinar es la de que Cristo es una sola physis, una sola ousía, una sola fuente de vida. Es una unidad energético-dinámica que hace del Logos hecho carne un solo sujeto de acción.

También Atanasio se mueve dentro del esquema Logos-sarx de la escuela de Alejandría a la que pertenece, y también él entiende el Logos como sujeto que personaliza la carne. El Logos es el sujeto de todos los atributos que el Evangelio atribuye a Cristo . Es el mismo Verbo el que hizo milagros y el que tuvo hambre y lloró. El Verbo es el sujeto único de todas las experiencias , permitiendo así un buen juego a la comunicación de idiomas.

Este mismo esquema de Logos-sarx y este mismo concepto de persona es el que perdura en Cirilo de Alejandría. No olvidemos que antes de entrar en la lucha cristológica, se formó leyendo textos de san Atanasio y del apolinarismo.

No pretendemos ofrecer aquí la cristología completa de Cirilo. Nos basta con recordar que para él es la persona del Verbo la que actúa en Cristo como único sujeto. La segunda carta a Nestorio. que fue recogida y aprobada en el Concilio de Éfeso, se expresa en estos términos:

«Lo que afirmamos más bien es que el Verbo. habiendo unido personalmente (según la hypóstasis) consigo una naturaleza animada por un alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre. Y esto, no por voluntad y benevolencia solamente, ni solamente por la asunción de un personaje (prosópon). Y que las naturalezas unidas en una auténtica unidad son distinta pero un solo Cristo e Hijo en las dos. No que se suprime en la unión la diferencia de naturalezas, sino que el encuentro de la divinidad con la humanidad en esta inefable y misteriosa unidad nos ofrece un solo Señor y Cristo e Hijo... (D 250»>.

Es el Verbo el que se ha unido a la naturaleza humana, y que la personaliza y de ahí la unidad que no destruye la diferencia de naturalezas. Cirilo no ofrece un concepto técnico de persona, pero al conducir la unidad de Cristo al Verbo como sujeto único, establece la persona de éste como sujeto de unión.

2) Escuela de Antioquía

La perspectiva de Antioquía no es teológica sino filosófica, más bien. Parte de la cristología Logos-anthropos y falta en ella la concepción de la persona del Verbo como sujeto. La persona se va a buscar desde una perspectiva filosófica. En Antioquía se parte de dos naturalezas completas y falta en ella el gestor unificante de las mismas. Podríamos decir, en línea de síntesis, que Alejandría consigue la unidad en Cristo destruyendo a veces la integridad de su naturaleza humana, la cual queda, como en el apolinarismo, desprovista de alma Antioquía, por el contrario, salva perfectamente la integridad de ambas naturalezas, pero no sabe unirlas, ya que le falta el concepto adecuado de persona

El problema se va a plantear agudamente con Nestorio. Nestorio no solamente aborda el problema en el plano de los conceptos sino en el propiamente teológico de la comunicación de idiomas, con el Deus passus y el Theotokos, lo que va a dar a la cuestión un relieve de mayor importancia y trascendencia.

La crítica moderna se ha preguntado, como recuerda Grillmeier, si Nestorio era verdaderamente nestoriano en el sentido de que quizá se le ha juzgado precipitadamente sin ver sus intenciones profundas. En concreto, Nestorio rechazaba claramente la doctrina de los dos Hijos en Cristo.

Nestorio dirige sus escritos contra el arrianismo, el apolinarismo y la doctrina de Cirilo de Alejandría. Había observado que con la supresión del alma de Cristo los arrianos y apolinaristas podían explicar bien el Theotokos, pues, dada la estrecha unidad del Logos con la sarx, todo lo que concierne a

la carne puede ser atribuido al Logos. Los arrianos precisamente defienden el título de Theotokos, porque con él tienen la ocasión de atacar la verdadera divinidad de Cristo, pues su trascendencia queda debilitada al nacer de una mujer. Nestorio, por su parte, se aleja del Theotokos por ese motivo, es decir, por salvar la divinidad de Cristo y ataca la comunicación de idiomas, centrada fundamentalmente en el Theotokos en cuanto que por ésta se atribuye al Logos un nacimiento temporal y un sufrimiento humano. No puede aceptar que el Logos sufra (Deus passus).

Rechazando la comunicación de idiomas, Nestorio rechaza que se atribuyan al mismo y único Cristo las propiedades divinas y las humanas. Con ello se opone también a la Iglesia, particularmente al concilio de Nicea, que había atribuido a un mismo y único sujeto, al Hijo, la generación eterna, el nacimiento temporal y el sufrimiento (D 125). De este modo, Nestono se opone a la tradición de la Iglesia.

Pero Nestorio se resentía, por otro lado, de una filosofía que dificultaba la unión en Cristo. Es verdad que no podemos decir tranquilamente que busque la separación a cualquier precio; el tema de la unidad es algo que le preocupa, pero la filosofía de la que parte no le permite encontrarla.

Parte Nestorio de dos naturalezas concretas para las cuales tiene los términos de ousía y physis. El término de hypóstasis ya lo había usado para la Trinidad, pero lo va a aplicar también a la cristología, aunque raramente. Para él hypóstasis es la realidad concreta de la naturaleza humana o divina. Persona es una naturaleza individualizada por los caracteres particulares. Según Nestorio cada naturaleza tiene su propio prósopon, sus propias características o formas por las que se encuentra individualizada. Ahora bien, las naturalezas unidas de Cristo tienen un solo prosopon . Es una unidad conseguido por conjunción (synafeía).

Gnllmeier sostiene que Nestorio buscaba una unidad substancial, pero, dada la metafísica que usaba, no podía hacer más: una vez que se parte del concepto de persona como naturaleza determinada por las notas individuales, la unión no se puede hacer sino sobre la base de compensación de prósopa. En el fondo, Nestorio no supo superar la estrechez del concepto de persona propio de los capadocios, dice Grillmeier.

También A. Milano confirma que en Nestono aparece el concepto de persona propio de los capadocios, usándolo en la controversia cristológica contra Cirilo. Por hypóstasis Nestono entiende la ousía en cuanto determinada por las propiedades (idiómata) particulares.

En efecto, el primer intento de definir el concepto de persona vino por parte de los capadocios. San Basilio en su carta 38 a Gregorio de Nisa había definido así la ousía y la hypóstasis: la ousía es lo que es común a los individuos de la misma especie, lo que todos poseen igualmente y que hace que se les designe a todos con el mismo vocablo, sin distinguir a ninguno en particular. Pero esta ousía no puede existir realmente sino a condición de ser completada por los caracteres individuantes que la determinan .

Estos caracteres determinantes reciben distintos nombres. Se les llama idiotetes, idiomata, etc. Cuando se añaden a la ousía, entonces tenemos la hrypóstasis. La hypóstasis es el individuo determinado, existente aparte, que comprende y abarca la ouusía, pero que se opone a ella como lo propio e individual a lo común. Así, en Dios, lo común es la ousía y lo particular es la hypóstasis (tres hypóstasis en la Trinidad). Es ésta la concepción de persona que utilizan los tres capadocios .

Grillmeier ha relacionado esta concepción de persona de los capadocios con la filosofía estoica. Los estoicos partían de la materia indeterminada que se encuentra determinada y cualificada por la cualidad. La noción de Basilio que hemos seguido va de hecho por este camino: los caracteres individuantes hacen del universal una hypóstasis. Éste es el concepto de persona que, en último análisis, opera en Nestorio.

Sintetizando, pues, los dos tipos de persona que aparecen en las dos escuelas fundamentales, la de Alejandría y la de Antioquía, podríamos decir que el primero es un concepto teológico, no desarrollado filosóficamente: es el Verbo como sujeto único en Cristo. El segundo es el concepto capadocio de persona: naturaleza individualizada por las propiedades particulares. El primero permite perfectamente la unión y da perfecto juego a la comunicación de idiomas; el segundo no permite la unión, sino a modo de yuxtaposición o conjunción, destruyendo la comunicación de idiomas. Y una cosa es clara, la comunicación de idiomas tiene su sede en la misma Biblia (en Cristo se atribuyen a uno y el mismo todos

los atributos: milagros, acciones humanas) y juega como clave hermenéutica y de discernimiento de muchos conceptos: lo que salve la comunicación de idiomas tiene carta de ciudadanía, lo que la destruya, queda rechazado.

El concepto elaborado filosóficamente por los capadocios presenta graves inconvenientes para concebir la unión en Cristo. Es como si ello nos indicara que el concepto de persona, más que elaborarlo por la vía directa de la filosofía, habría que deducirlo de las implicaciones de la fe, en este caso de la fe en el Verbo como sujeto único. Pero veamos qué discernimieto han hecho los concilios en este sentido. La palabra última la tienen ellos. Una cosa es la teología y otra, el discernimiento que los concilios ofrecen de la misma. Con ellos veremos qué es lo válido y qué es lo que no se puede mantener.

C) Concilios cristológicos y conceptos de persona

El concilio de Nicea (325), que se ocupó fundamentalmente de la definición de Cristo en relación al Padre llamándole homousios, nos trae al mismo tiempo un símbolo de fe en el que se emplea instintivamente un concepto primario y no elaborado de persona. Se trata de un único sujeto, «un solo Señor, Jesucristo, Hijo de Dios», «unigénito nacido del Padre» y este mismo es el que «por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó».

En el concilio de Éfeso la segunda carta de Cirilo a Nestono, que fue aprobada el 22 de junio del 431, presenta desde la perspectiva ciriliana al Verbo como sujeto que se apropia la naturaleza humana de Cristo. La idea central del concilio es ésta: uno y el mismo es el Hijo eterno del Padre y el Hijo de la Virgen María, nacido en el tiempo según la carne, de modo que puede ser llamada Madre de Dios. Éste es el dogma de Éfeso que responde en el fondo a la fe de Nicea. Vida divina junto con el Padre, descenso a la tierra, encarnación, deben ser atribuidos al mismo y único sujeto que es el Logos.

La fórmula del símbolo de unión (433) insistirá también en la misma idea: «Confesamos por tanto a nuestro Señor Jesucristo unigénito Hijo de Dios, Dios perfecto y hombre perfecto, compuesto de cuerpo y alma, engendrado por el Padre antes de los siglos según la divinidad, es el mismo que en los últimos días por nuestra salvación ha sido engendrado de María según la humanidad, el mismo que es consubstancial al Padre según la divinidad y consubstancial a nosotros según la humanidad. Pues se ha realizado la unión de las dos naturalezas; por ello confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Según esta inconfundible unidad confesamos a la Virgen como Madre de Dios, porque Dios el Verbo se ha hecho carne y hombre, y mediante la concepción ha unido a si el templo tomado de ella».

Se salva, pues, la identidad de la persona como sujeto de atribución: es el mismo y único sujeto, el Verbo, al que se atribuyen las diferentes acciones. Por lo que respecta al modo de unión, se evita hablar de «una naturaleza» como era costumbre de Cirilo y se usa el término de unión (énosis) de dos naturalezas.

Veamos ahora el concepto de persona en el concilio de Calcedonia.

Dejando los diversos pormenores que condujeron al Concilio, digamos que los documentos previos que aprobaron los padres del Concilio fueron:

-El tomus de León a Flaviano.

- La segunda carta de Cirilo a Nestorio.

-La carta de Cirilo a Juan de Antioquía (De pace, que contiene la fórmula cristológica del año 433).

-La profesión de fe de Flaviano que comprendía en parte la fórmula del 433.

He aquí la fórmula calcedónica:

«Siguiendo pues a los Santos Padres, todos acordes enseñamos que ha de confesarse:

1) un solo y el mismo Hijo, el Señor Jesucristo, el mismo completo en la divinidad, y el mismo completo en la humanidad, Dios verdaderamente y el mismo hombre verdaderamente, de alma racional y cuerpo, consubstancial al Padre en cuanto a la divinidad y el mismo consubstancial a nosotros en cuanto a la humanidad, en todo semejante a nosotros menos en el pecado, antes de los siglos engendrado del Padre

en cuanto a la divinidad y el mismo en los últimos días por nosotros y por nuestra salvación de María la Virgen Madre de Dios en cuanto a la humanidad.

2) que ha de reconocerse un solo y el mismo Cristo Hijo Señor Unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, jamás borrada la diferencia de las naturalezas por causa de la unión, sino más bien salvando su propiedad cada naturaleza y concurriendo en una sola persona y en una sola hypóstasis, no en dos personas partido ni dividido, sino un solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo, como de antiguo los profetas nos enseñaron de Él y el mismo Jesucristo enseñó y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres» (D 301-302).

La primera parte de la fórmula (desde «perfecto en la divinidad», hasta «nacido de la Virgen María Theotokos en cuanto a la humanidad») es una paráfrasis de la fórmula del 433.

El párrafo «en la dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» representa la modificación exigida por los romanos y los orientales.

Se debe advertir que se suprimió la fórmula de dos naturalezas, para poner en dos naturalezas. La fórmula no gustaba ni a los romanos ni a los orientales por su posible utilización falsa por parte de los monofisitas. De este modo la unión en Cristo no se debe buscar a partir de las dos naturalezas como confusión de las mismas, sino en el campo de la persona.

La frase que viene a continuación: «jamás borrada la diferencia de las naturalezas por causa de la unión» está tomada de la segunda carta de Cirilo a Nestorio. La frase que sigue «sino más bien conservando su propiedad cada naturaleza y concurriendo en una sola persona» se debe al Tomus ad Flaviano.

Así pues, con Calcedonia llegamos a la clarificación de la unión y de la distinción en Cristo. La distinción está de parte de las naturalezas que conservan totalmente sus propiedades mientras que la unión radica exclusivamente en el campo de la persona, identificando plenamente prósopon con hipostasis y estableciendo así en Cristo una unión ontológica y no sólo moral. Con ello se ha mantenido la parte de verdad que tenía la escuela de Antioquía tan ávida de salvar la integridad de las dos naturalezas y se ha asumido el concepto de hypóstasis como sujeto de atribución, que representaba la auténtica intuición del apolinarismo y de Cirilo.

Calcedonia utiliza el concepto de hypóstasis como sinónimo de persona, pero no se define técnicamente. Lo único que pretende decir es que lo divino y lo humano se predican de un único sujeto . Calcedonia no proporciona definiciones metafísicas. Sus conceptos permanecen en el nivel vulgar y precientífico. Sin embargo, ha marcado una pauta decisiva; cuando se pregunte qué es Cristo, habrá que decir que es hombre y que es Dios, que tiene una doble naturaleza, la divina y la humana. Cuando se pregunte si son uno o varios los sujetos que actúan habrá que decir que Cristo es una persona única, un único sujeto que se atribuye lo divino y lo humano. Asimismo, cuando preguntemos quién obra, habrá que decir que es la persona cuando preguntemos cómo y con qué, habrá que decir que con la naturaleza divina y la humana. Calcedonia afirma esto: un solo sujeto (repite constantemente «uno y el mismo») tiene una doble condición: humana y divina, de modo que lo humano y lo divino se predican de este único sujeto.

Con Calcedonia, dice Grillmeier, se ha impuesto la tradición y el kerigma.

Hemos dicho que Calcedonia no define ya el concepto de persona ni es cometido de un concilio el entrar en definiciones técnicas ni filosóficas. Ahora bien, recordamos que, a lo largo de nuestra exposición anterior, ha ido apareciendo una tensión clara entre un concepto teológico de persona como sujeto de atribución (que hace posible la comunicación de idiomas y que está presente en la tradición apolinarista y ciriliana y que tiene tras de sí el respaldo de la tradición de los concilios en su afirmación de que es uno y el mismo el sujeto al que se atribuyen diferentes acciones) y otro concepto que, forjado por la escuela capadocia, opera en la escuela de Antioquía y consiste en el concepto de naturaleza provista de sus propias peculiaridades. Éste es, diríamos, un concepto técnico, elaborado filosóficamente frente al concepto teológico de la otra tradición. Pues bien, si nos preguntamos cuál es el concepto de Calcedonia, habrá que decir que en este Concilio se impone el concepto teológico de la escuela de Cirilo y no el

técnico de la Antioquena. De la escuela de Antioquía se toma el mantenimiento de la naturaleza en sus respectivas propiedades; de la de Alejandría el concepto de persona como sujeto único de atribución.

A.Milano afirma por su parte que el concepto filosófico a disposición en aquel momento, el que define la persona como ousía particularizada por las propiedades individuantes (es decir, el concepto capadocio), fracasó en Calcedonia. Con esto se supone también que el concepto boeciano de persona («rationalis naturae individua substancia») tiene pocas posibilidades de ser aplicado con éxito a la Cristología. Si afirmamos que persona es igual a substancia racional e individual, habría que decir que en Cristo hay dos personas. Esta es la razón por la que Boecio, después de elaborar formalmente el concepto de persona, encuentra dificultades para aplicarlo tanto al campo cristológico como al trinitario.

También el concepto tomista de persona presenta dificultades. Santo Tomás entiende la persona de Cristo desde la noción de esse o actus essendi. Somete a análisis la definición de Boecio que parte del concepto de substancia individual especificada por la nota de la racionalidad y lo transforma. Santo Tomás presenta la subsistencia (esse) y no la racionalidad como constitutivo de la persona.

Para santo Tomás la persona se incluye en el orden de la substancia primera en sentido aristotélico. Ahora bien, al referirnos a una substancia concreta, parece que sobra el adjetivo individual de Boecio. y santo Tomás responde diciendo que no, puesto que no todo individuo en el género de la substancia incluso de naturaleza racional. es persona. La nota de la individualidad implica una característica: no estar asumido por otro, «pues la naturaleza humana de Cristo no es persona. porque está asumida por uno más digno. a saber, el Verbo de Dios».

La nota de la individualidad viene a radicar, para santo Tomás, en la subsistencia propia. Ahora bien, en santo Tomás la subsistencia consiste en el esse. Por ello ve en él la característica primordial de la persona. Santo Tomás transforma así la noción boeciana de persona sin decirlo. Es su preocupación cristológica y su noción de esse lo que le permite hacerlo así. Por eso define la persona: «La substancia individual que se pone en la definición de persona implica una substancia completa, que subsiste por sí separadamente de los demás». Así que puede decir que la persona «es lo más completo en el género de la substancia» (Contra Gentes 4, 38).

Es en el esse, en el actus essendi, donde radica la perfección última de la persona, mucho más que en la nota de la racionalidad.

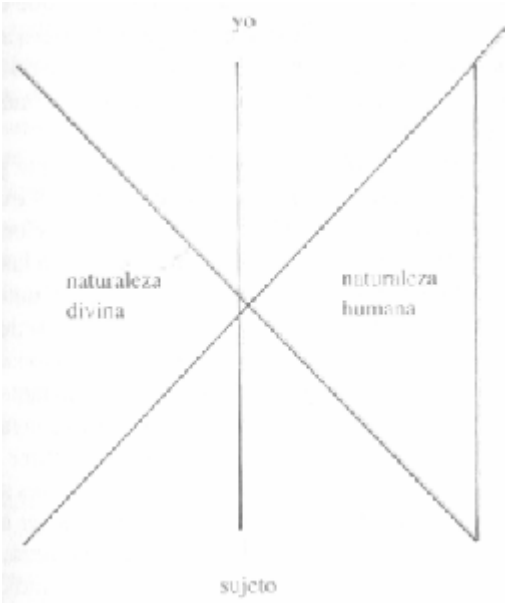
Al hablar santo Tornás de la encarnación, pasó históricamente por fases diferentes en las que defendió posturas diversas, de modo que sus críticos no se han puesto aún de acuerdo sobre su pensamiento definitivo. Según unos, la posición del Angélico ha sido el mantenimiento de un solo esse (el del Verbo) en la encarnación, de modo que la naturaleza humana de Cristo carece de propio esse y es substentada por el esse del Verbo (así R. Grarrigou Lagrange, M. Corvez. H. Bouessé. P Parente. C. Molari). Por el contrario. otros han mantenido que, según santo Tomás, se da en Cristo un doble esse, el de la naturaleza divina y el de la humana (H. Diepen, H. Nicolás, M. D. Kdsten E Malberg, A. Hastings, M. J. Maritain). El problema proviene de que santo Tomás defendió la doctrina del único esse en cuatro tratados mientras que en el De Unione Verbi lncamati defiende la doctrina contraria.

A. Patfoort ha realizado un trabajo en conjunto. examinando los principios que guían una y otra solución histórica en santo Tomás y ha mantenido que la Suma Teológica representa el pensamiento último y definitivo de santo Tomás: en Cristo hay un solo esse. el del Verbo. Cabe encontrar en Cristo una dualidad de operaciones (pues hay en él dos naturalezas), pero no dualidad de ser. pues ello comprometería la unidad de la persona en Cristo.

El problema que esto plantea pensamos nosotros. es que, si no admitimos en Cristo otro esse que el divino. privamos a su naturaleza humana de un esse propio.

III - HACIA UN CONCEPTO DE PERSONA: SUJETO DE NATURALEZA RACIONAL

Podríamos dibujar el dogma de Calcedonia de la forma siguiente:



Parecido a una mariposa estilizada , en el que un solo sujeto mueve dos alas como instrumentos. Dejamos abierta al ala divina, a fin de que se pueda percibir su infinitud. Las dos alas concurren en un único sujeto sin mezcla ni división. Un único sujeto que une y gestiona las dos naturalezas.

Y ahora tratamos de definirlo metafísicamente. Recordemos que Tertuliano entendía la persona como sujeto. Ricardo de san Víctor tiende también, aunque confusamente, al concepto de sujeto que entrega su naturaleza y amor. Pues bien, podemos dejar claro que ese sujeto no lo podemos identificar con la substancia. Ya vimos el fracaso que tuvo por ello Boecio.

Un dato de fe del que necesariamente hay que partir es que las dos naturalezas de Cristo son concretas y existentes según la mente del concilio de Calcedonia. Este Concilio no habla de abstracciones y, siempre que se refiere a las naturalezas, lo hace como a algo concreto y existente: naturalezas concretas, dos seres concretos. Ahora bien, esta unión no se puede conseguir en un tercer ser que fuera la persona, porque entonces tendríamos tres seres. Sabemos, por lo tanto, que la persona no puede ser substancia, ser en sí. Ésta es la razón por la que Agustín vio que en la Trinidad no podía definir a la persona como substancia. Pues bien, si la persona no es ser en sí, substancia, ¿qué otra alternativa queda? Podría ser el sujeto que radica o subsiste ontológicamente en la naturaleza, al tiempo que la gestiona. En Cristo la persona del Verbo radicaba ontológicamente en la naturaleza divina que gestionaba y, por la encarnación, radica también en una naturaleza humana a la que gestiona. Participa ahora de dos naturalezas, la divina y la humana. La persona es sujeto de naturaleza racional, en la que radica ontológicamente y a la que gestiona. En Cristo hay un solo sujeto que participa de dos naturalezas a las que gestiona.

La persona radica siempre ontológicamente en una naturaleza a la que gestiona.

Desde luego una cosa está clara. Nadie podría poner un ejemplo de persona que exista en sí sola, sin naturaleza alguna (divina o humana). El sentido común nos dice que la naturaleza es la cuna donde habita y reside la persona. ¿Por que yo soy persona humana? Y la respuesta es inevitable: porque tengo una naturaleza humana. ¿Por qué el Verbo es persona divina? Y la respuesta es inevitable: porque tiene una naturaleza divina. Algo nos dice instintivamente que siempre miramos a la naturaleza para calificar ontológicamente a una persona. Digamos que la persona es de suyo neutra, pues hay que mirar

a su naturaleza, en la que radica, para saber si es divina o humana. No decimos que coincida plenamente con naturaleza, sino que parece radicar en ella ontológicamente

En consecuencia, el yo de Cristo sería un yo enhypostático, un yo que subsiste y radica ontológicamente en la subsistencia de una naturaleza (una naturaleza subsistente).

A la luz de la psicología humana

Reflexionamos a continuación sobre el yo humano, pues siempre se puede sacar de él, al fin y al cabo Dios ha creado frente a sí un yo, el humano, que radica en una naturaleza intelectual y corporal y que, a través de ella, se relaciona con Dios.

Analicemos un poco la realidad de nuestro yo. Cuando hablamos de nuestro yo, estamos hablando de algo conocido, pues todos lo experimentamos cuando simplemente decimos: «yo». Es una experiencia interna y directa. Es una experiencia inefable. pues al tiempo que tenemos conciencia de que ese yo actúa a través de nuestra naturaleza, todo adjetivo que queramos atribuir a ese yo es un adjetivo que propiamente compete a su naturaleza. Yo soy humano porque tengo una naturaleza humana: mi yo es creado porque tiene un ser o una naturaleza creada. Una cosa es la experiencia inmediata e interna de nuestro yo, y otra la delimitación o definición reflexiva del mismo. porque en ese caso acudimos ya a adjetivos que son propios de la naturaleza humana en la que radica. El yo (el yo del que tenemos una experiencia interna e inefable) se define siempre por los adjetivos que competen a su naturaleza (yo creado, yo humano).

El yo es de suyo inefable y neutro ontológicamente (sólo tenemos una experiencia interna de él), en el sentido de que toda determinación ontológica del mismo es propia de su naturaleza. Por algo el concepto de persona ha sido casi siempre una definición de su naturaleza, y, como aproximación directa, sólo tenemos la experiencia interna cuando decimos: «yo».

No se puede pensar nunca en una persona desnaturalizada. Una persona sin naturaleza sencillamente es una persona que no existe, ni puede obrar. Es imposible que el yo actúe sin su naturaleza, porque en ella radica ontológicamente. Sin ella no es nada, radica en ella. El yo parece, pues, subsistir en la subsistencia de su naturaleza, parece ser enhypostático. Ciertamente, tenemos en nuestro mundo creado un caso de enhypóstasis: las dimensiones físicas de las cosas materiales que radican en su subsistencia. De estas dimensiones físicas tenemos una experiencia sensible y sabemos que ontológicamente radican en su substancia. ¿Por qué no pensar, entonces, que nuestro yo, del que tenemos una experiencia interna e inmediata, radica ontológicamente en la subsistencia de su naturaleza?

Aproximación a un concepto

Volviendo de nuevo a la persona de Cristo, propondríamos la siguiente hipótesis: ¿Por qué no pensar que el yo de Cristo, que desde toda la eternidad era un yo divino, pues participaba de la naturaleza divina y en ella radicaba, por la encarnación participa de una naturaleza humana y en ella radica ontológicamente también? Este único yo de Cristo, desde toda la eternidad, había subsistido en la naturaleza divina sin multiplicar la esencia divina, pues en cuanto tal no es un ser en sí, sino un sujeto que subsiste ontológicamente en una naturaleza divina.

Ahora ese yo se encarna, es decir, participa de la naturaleza humana. Llegamos así al concepto de participación, pues un concepto como éste acude espontáneamente cuando hablamos del yo divino. La participación en unos casos multiplica el ser como es el caso de la creación y en otros no, como es el trinitario. Pero creo que nadie podría escandalizarse de que se diga que en la Trinidad tres sujetos participan de una única naturaleza divina sin multiplicarla ni dividirla.

Digamos, pues, que la persona del Verbo. en cuanto divina, es un sujeto enhypostático, es decir, un sujeto que participa de la subsistencia de la naturaleza divina (subsistencia que es única) y en ella radica ontológicamente.

Ahora bien, esta persona del Verbo, ese yo radicado en la naturaleza divina, por la encarnación viene a participar de una naturaleza humana concreta, siendo a partir de ese momento un único yo que

participa de dos naturalezas, la divina y la humana. De ese modo, ese único yo, que, desde toda la eternidad, era el yo del Verbo, sin dejar de ser tal, participa ahora de una naturaleza humana concreta formada de la carne de la Virgen María. Queda pues humanizada. No hablamos de dos personas, sino de la única persona divina del Verbo que se hace también humana por la encarnación. Hay una doble participación del yo: participación en la naturaleza divina y participación en la naturaleza humana, y un único sujeto, un único yo que realiza ambas participaciones.

IV EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

La encarnación será siempre un auténtico escándalo para la mente, aunque no un absurdo o un imposible. Es decir que Dios es hombre, aunque no se dice propiamente así, pues tiene que precisar que una persona divina se hace y es hombre. Como hemos dicho siempre, el sujeto de la comunicación de idiomas no es la humanidad o la divinidad, sino la persona. No se predica lo humano de lo divino directamente. Sin embargo, el misterio no puede ser más profundo.

El yo de Cristo era siempre de naturaleza divina, pues en ella radicaba eternamente y de ella participaba su ser. Pues bien, lo que nos impone la encarnación es que esta persona divina, sin dejar de ser persona divina, a partir de la encarnación, participa el ser de una naturaleza creada, de modo que ahora el que era Dios tiene y es también un ser creado. Éste es el gran escándalo de la encarnación: la segunda persona de la Trinidad tiene ahora un ser humano, participa de él. Esto es tan sublime como delicado, por ello hay que precisarlo más.

Si yo dijera que la naturaleza divina es al mismo tiempo humana sería un despropósito, pues una naturaleza divina no puede ser naturaleza humana, ni, como infinita que es, no puede recibir nada. Sin embargo, cabe decir que el yo del Verbo. que siempre ha sido de naturaleza divina y sigue siéndolo, es también a partir de la encarnación de naturaleza humana, porque entonces no predico lo humano de lo divino o lo finito de lo infinito, sino que predico de un mismo y único yo lo humano y lo finito por un lado y lo divino y lo infinito por otro según la comunicación de idiomas.

Pero, ,es que un yo de naturaleza divina puede ser también un yo de naturaleza humana? ¿Puede recibir algo que no tuviera? Sí, porque el yo divino tiene la máxima e infinita perfección de ser (la naturaleza divina), pero precisamente no tiene la perfección limitada de ser que tiene la criatura en cuanto limitada y esto es lo que la persona del Verbo llega a ser en la encarnación: una criatura limitada. Hay algo que las personas divinas no tienen en cuanto divinas: la entidad limitada de la criatura en cuanto limitada. Hay una distinción entre el ser creador y la criatura, y Dios, como es obvio, no es criatura. En Dios están todas las perfecciones de una forma eminente, coincidiendo con la infinitud y simplicidad divina, sin composición de partes, puesto que en Dios no hay composición ni suma. Se trata de la perfección de ser en un grado eminente. Lo que falta en Dios precisamente es la entidad de la criatura en cuanto limitada. Sencillamente, él no es criatura. Por la encarnación, el Verbo es también criatura.

Ahora bien, si no podemos decir que la naturaleza infinita de Dios reciba una naturaleza humana o se haga una naturaleza humana (lo increado no puede ser, en cuanto tal, creado), podemos bien decir que un yo sea a la vez de naturaleza divina y humana, porque entonces no predico lo infinito de lo finito (predicación imposible hecha de forma directa), sino que ambos lo digo de un único yo que de ambos participa según la comunicación de idiomas. No cabe duda de que el ser finito es distinto del infinito y de que no pueden ser confundidos ni predicados directamente y recíprocamente entre ellos. Pero lo que nos dice la comunicación de idiomas es que lo infinito y lo finito no se predican directamente entre sí, sino de un único yo que es, a la vez, de naturaleza divina y humana.

El yo divino posee una naturaleza divina e infinita, tiene por ello todas las perfecciones de la naturaleza humana creada, pero las tiene de modo infinito, de modo eminente y, justamente, no las tiene al modo humano. es decir, con el estigma de la limitación que es propio de la criatura. Pues bien, ésta es la novedad de la encarnación: es una experiencia nueva para el yo del Verbo. La persona del Verbo, sin

dejar de ser de naturaleza divina, se ha hecho de naturaleza humana, posee un ser de criatura que antes no tenía, ha recibido y participa de un ser humano creado.

Por ello la encarnación es algo que afecta al yo del Verbo, no es ni una yuxtaposición ni una relación de razón, sino que ahora le afecta el límite, en adelante es de naturaleza limitada (sin dejar de ser divino. por otro lado).

En la encarnación el yo del Verbo, sin dejar de ser de naturaleza infinita e inmutable, se ha hecho mudable en su naturaleza humana. El yo del Verbo está cosido a una naturaleza humana, radica en ella, como nuestro propio yo radica en una naturaleza humana. Lo humano afecta ahora al yo de Cristo como nos afecta a nosotros en nuestro propio yo.

Esto nos permite decir con propiedad que el mismo Jesús es Dios y es hombre sin falsos monofisismos ni reduccionismos solapados. Hay un doble ser participado por un único yo. Este yo era preexistente en su naturaleza divina; ahora, sin perder su condición divina, se hace mudable e histórico a través de su naturaleza humana. El yo del Verbo sufre ahora por su carne y en su carne. Era un yo preexistente, pero al mismo tiempo, en virtud de la encarnación, recibe un ser que no tenía. No es que la persona del Verbo surja como resultado de la unión de las naturalezas, pero sí es verdad que el yo del Verbo, preexistente por su naturaleza preexistente, adquiere un nuevo ser, el ser humano. Pero esto es lo que ha hecho posible que Dios habite entre nosotros y que se haya hecho posible lo que, desde el neoplatonismo, era imposible: que el Dios trascendente habite entre nosotros. La concepción cristiana de Dios rompe así todos los esquemas propios de las filosofías paganas. Es una nueva noción de Dios. Y será siempre nueva y siempre rechazada, porque es demasiado grande. Es mejor para muchos dejar a Dios en la lejanía de su trascendencia, de modo que su humillación no nos eche en cara nuestro propio raquitismo. Terminamos, pues, diciendo que en Cristo sólo existe la persona del Verbo; pero que queda humanizada por la encarnación; se hace también humana por la encarnación.

V- ANTROPOLOGÍA DE LA PERSONA

Inspirándonos en el misterio de Cristo (el misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre), podríamos adentrarnos ahora en la persona humana. En el hombre tenemos que unir dos seres diferentes, el corporal y el espiritual, sin caer en el dualismo. ¿No podría hablarse también en este caso de una unión hipostática?

El eterno dilema

En efecto, de un lado tenemos el peligro de caer en un dualismo hablando de dos seres separados en el hombre, el ser corporal y el espiritual. Evidentemente, una solución de este tipo no es aceptable (solución que recuerda, al nestorianismo); pero, por otro lado, no podemos lograr la unidad en una especie de monofisismo al dar al alma humana, un ser espiritual (el tomismo la considera substancia) y privar al cuerpo de un ser propio, recurriendo a que recibe el ser propio del alma. No podemos olvidar que el cuerpo también tiene un ser propio, una propia substancia. El dogma eucarístico nos lo recuerda, así como el misterio mismo de la resurrección del cuerpo de Cristo, pues en ella se establece una unidad básica o substancial entre el cuerpo enterrado en el sepulcro y el cuerpo resucitado. Cambia la apariencia pero hay una identidad substancial: es el mismo cuerpo. En la Eucaristía está inmediatamente presente la substancia del cuerpo de Cristo. En efecto, el cristianismo reconoce al cuerpo una propia substancialidad. Nadie lo valora como él. Y por ello cuenta con él para la resurrección, mientras que aquellos que hacen del cuerpo «la alteridad del espíritu» lo olvidan en el sepulcro y en el fracaso.

¿Cómo lograr la unidad salvando la dualidad (no dualismo) del cuerpo y del alma? Porque la dualidad de principios se impone: el cuerpo es un ser material y el alma un ser espiritual, irreductible al cuerpo. Mientras el cuerpo es un ser material, es decir, un ser compuesto de partes extensas en el espacio, el espíritu es un ser simple, carente de extensión y de partes. Hay dualidad y distinción.

La unidad no se puede lograr a base de suprimir el ser de uno de los elementos de la unión; eso sería una simplificación del problema. Entonces, ¿cabe una unidad de tipo hipostático, análoga a la que tiene lugar en el misterio de la encarnación?

El testimonio de la experiencia

Volvemos de nuevo al testimonio de nuestra experiencia. Decíamos anteriormente que, cuando hablamos de nuestro yo, estamos hablando de algo conocido, pues todos lo experimentamos cuando decimos simplemente: «yo».

Se podría decir que el yo del hombre no es otra cosa que todo su ser concreto: este hombre con esta inteligencia y esta carne que está aquí: todo mi ser en su concreción. Sin embargo, esto no es así. Si así fuese, diríamos que todo mi ser come y que todo mi ser piensa, lo cual no es verdad pues no piensa todo mi ser sino mi inteligencia. Tampoco come mi inteligencia, del mismo modo que mi cuerpo no es capaz de pensar.

El yo humano tampoco puede ser una parte de mi ser pues entonces se destruiría mi mismidad, es decir, ya no podríamos atribuir a un único yo las acciones que se realizarían con una parte de mi ser. Si nos damos cuenta, el yo es el sujeto, denominador común de acciones que se cumplen con mi cuerpo y de acciones (espirituales) que se cumplen con mi alma. Nunca decimos «duele cuerpo» «entiende alma», sino «me duele mi cuerpo» y «entiende mi alma», como si un único yo los poseyera a ambos. Aparece, pues, mi yo como sujeto común de acciones y realidades diferentes. Es el sujeto al que se le atribuyen acciones de índole espiritual y material y. por ello mismo, realidades de tipo material y espiritual.

Es imposible, por otro lado. que mi yo actúe sin su naturaleza, porque sin ella no es nada. Una persona sin naturaleza sencillamente es una persona que no existe ni puede obrar. Todos los adjetivos que referimos a mi yo («humano», «creado», etc.) pertenecen en realidad a mi naturaleza: yo soy humano, porque tengo una naturaleza humana. No hay un solo adjetivo que atribuyamos a mi yo que no corresponda a su naturaleza corpóreo-espiritual. Parece, por lo tanto, no tener otro ser que el de su naturaleza y parece, en consecuencia, que radica en ella ontológicamente. De nuestro yo tenemos una experiencia interna directa que expresamos cuando decimos «yo» y una delimitación o definición reflexiva del mismo como cuando decimos: «yo soy un hombre», «yo soy una realidad» etc. Esto implica que hay una distinción, pero no en el sentido de que mi yo sea un ser diferente ontológicamente del ser de mi naturaleza. No podemos pensar que mi yo tenga una realidad distinta de mi naturaleza; sin embargo se distingue de ella: yo (experiencia directa a indirecta) soy material (naturaleza) o espiritual (naturaleza).

¿No cabe, entonces, entender que mi yo radique ontológicamente en el cuerpo y en el alma a modo de enhypóstasis? Decíamos anteriormente cómo en nuestro mundo conocíamos un caso de enhypóstasis: las dimensiones físicas de las cosas materiales que radican en su substancia. ¿Por qué no pensar en un caso análogo: de nuestro yo tenemos una experiencia directa e interna, y ese yo radica ontológicamente en una naturaleza humana?

Un intento de solución

En la solución que apuntamos cabría en el hombre una especie de pericóresis que parece poder salvar perfectamente los datos de la ontología y de la psicología humanas. Volvamos de nuevo al ejemplo

de la mariposa en el que un cuerpo central mueve dos alas diferentes.

El cuerpo central sería el yo, sujeto de dos realidades diferentes pero unidas en él: la realidad del alma y del cuerpo. Podríamos decir entonces que mi yo es cuerpo y que mi yo es alma, pero mi alma no es cuerpo ni mi cuerpo es alma. Podríamos decir que mi yo recibe su ser tanto del alma como del cuerpo, que radica en ambos siendo sujeto de ambos. No cabría entonces decir que mi yo tiene un cuerpo o un alma, sino que es cuerpo y que es alma, sin ser la suma de los dos. Es distinto de ellos, pues en ellos radica y a través de ellos obra.

Con el cuerpo el sujeto conoce sensiblemente y, con el alma espiritual, el mismo sujeto conoce intelectualmente por medio de operaciones conjuntas pero distintas. Es el mismo yo el que siente y el que entiende, pero el entendimiento no es el sentimiento. La persona, estimulada por lo sensible, entra a conocer también lo real en cuanto real por medio de su inteligencia; pero el conocimiento sensible no tiene su causa en el intelecto ni al revés. El hombre está condicionado por el conocimiento sensible en cuanto tiene que comenzar por él, pero éste no es causa del conocimiento intelectual, ya que éste no tiene ninguna de las cualidades de la materia.

Con los sentidos capto lo experimentable de las cosas, y con la inteligencia, capto lo real en cuanto real, captando que lo experimentado por los sentidos es una realidad.

Hay, con todo, que hacer una precisión respecto al ejemplo que hemos puesto: en la mariposa la fuerza de la operación radica en parte en el mismo cuerpo central; en el hombre la fuerza de las operaciones radica en su cuerpo o en su alma. El sujeto humano no puede actuar nunca sin sus potencias: la decisión de mi voluntad de usar la mano con el lápiz, la toma mi yo en su condición espiritual.

El yo humano experimenta tanto el influjo de lo corporal como de lo espiritual. Es más, el dolor corporal le repercute en el alma, no porque le hiere directamente sino porque el yo, que sufre a través del cuerpo, es consciente racionalmente de ese sufrimiento, de tal modo que la conciencia hace más agudo el dolor. Asimismo una preocupación espiritual puede repercutir en lo físico en la medida en que el yo, aturdido por la preocupación, deja de realizar determinadas acciones físicas. Hay un cierto y mutuo condicionamiento, pero no por influjo directo, sino a través de la persona.

Algunas consecuencias

El yo humano se relaciona también con el tú, pero siempre a través de su naturaleza, de su cuerpo y de su alma. Obra siempre conjuntamente con ambos, pues al tiempo que en ellos subsiste, de ellos depende. El yo nunca obra solo ni se relaciona con nadie sino es a través de su propia naturaleza.

En la muerte ocurre que mi yo pierde su ser corporal, pero no deja de ser persona que subsiste en su ser espiritual, en cuanto que es un yo que sigue subsistiendo en el ser de su alma. Es decir, no es que quede con la muerte una mitad del hombre (el alma) sin la otra mitad (el cuerpo) o una parte sin la otra; queda la persona, el yo que subsiste en el ser espiritual. Queda el yo personal de naturaleza espiritual, si bien anhelando lo que, por la violencia de la muerte, perdió. Ese ser humano puede subsistir en su ser espiritual y realizar actos de conocimiento y amor, si bien está en tensión y deseo de recuperar lo que pertenece a su esencia. No es, pues, el alma la que perdura, sino el yo personal que radica en ella.

Creemos, por lo tanto, que con esta visión de la persona humana podemos ofrecer una síntesis que recoja los datos de la antropología. Es una síntesis que se inspira en el concepto de persona de

Calcedonia y que, por otro lado, supera una visión del hombre que, como la del hilemofismo, se basa no en el primado de la persona sino en el de la naturaleza y de la forma. Es una concepción de la persona que, sin embargo, no puede desprenderse de su naturaleza recibida por creación. Dios, al crear a la persona humana, ha creado una imagen de su propio ser personal: un yo que, dotado de una naturaleza humana en la que radica, puede relacionarse con él y los demás en el conocimiento y el amor.

PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCARISTÍA

I. HISTORIA Y SÍNTESIS DE UNA PROBLEMÁTICA

Fue un anónimo ciclostilado, aparecido en 1945 con el título de La présence réalle y atribuido más tarde a I. De Montcheuil el que presentó una alternativa al dogma de la transubstanciación. Venía a decir lo siguiente: El ser del pan y del vino no es su significado científico o filosófico (lo que un no creyente puede experimentar de ellos), sino su significado religioso, es decir, lo que significan ese pan y ese vino para un creyente que los mira con los ojos de la fe, viendo en ellos un signo de la paternal providencia de Dios que cuida de los hombres.

Pues bien, Cristo en virtud de su ofrenda sacrificial en la última cena, cambia el significado religioso del pan y del vino convirtiéndolos en signo y medio de su amor personal.

En una línea parecida se moverían después el calvinista Leenhardt y el católico De Baciocchi. Éstos fueron los inicios de la moderna formulación del dogma eucarístico, aun cuando no se había acuñado aún el término de transignificación.

Más tarde, autores como Welte, Móller, Schoonenberg, Smits, Davis, Schillebeeckx y otros, provistos de la fenomenología existencial, entraron en escena acuñando la nueva terminología de «transignificación» y «transfinalización» que proponían para explicar el cambio eucarístico. Es imposible dar cuenta de todos ellos, por lo que procuramos ofrecer una síntesis de su pensamiento común, que se basa en los puntos siguientes:

1) Los modernos formuladores del dogma eucarístico han mantenido que es exigencia del dogma el cambio ontológico del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero afirman que este cambio se ha expresado en la tradición de la Iglesia en las categorías hilemórficas; categorías que han entrado en crisis tanto por el desarrollo de la física moderna como por la incidencia actual de la fenomenología existencial.

2) Hoy en día, la fenomenología existencial entiende el ser de las cosas no como substancia sino como significación. El ser de las cosas no es un ser en sí, sino su ser para-mí. El ser de las cosas materiales radica en su significado para el hombre. Por ello, Cristo en la última cena, cambió el significado ontológico del pan y del vino como alimento natural del hombre en un nuevo significado de alimento sobrenatural para nuestras almas. Smits, teólogo holandés, pone la siguiente comparación: una madre a la que el médico acaba de comunicar que tiene un cáncer avanzado y que le queda poco tiempo de vida, convoca a sus hijos dispersos a una reunión familiar con el fin de comunicarles la triste noticia. Reunidos en casa, les sirve té y galletas, al tiempo que les comunica la trágica novedad. Indudablemente, comenta Smits, ese pan y esas galletas adquieren una nueva significación antropológica como signo e instrumento del amor de una madre, que es mucho más importante que la materia física de la que están hechas. Algo análogo ocurre en la Eucaristía cuando Cristo tomó el pan y el vino en sus manos y cambió su significado ontológico, haciendo de ellos instrumento de su entrega.

Se trata por ello de una presencia de Cristo en el pan y el vino no absoluta sino relacional (Schillebeeckx dirá que Cristo está presente sólo para el que cree y no para el incrédulo). Es una presencia de Cristo que se da y que llega a su realización cuando es aceptada por la fe. Es, más bien, una presencia ofrecida, una presencia-para. Ha de ser entendida, en todo caso, en sentido personalista; más en categorías de acción y de entrega que en categorías de localización estática en las especies. Es,

en todo caso, una presencia que está constituida por la entrega personal de Cristo y que ha de ser vista en relación con sus otras presencias en la Iglesia, también reales.

II. INTERVENCIÓN DEL MAGISTERIO

Muchos han sido los documentos del Magisterio en esta cuestión, entre los cuales destacan la encíclica MYsterium Fidei de Pablo VI (año 1965) y el Credo del Pueblo de Dios del mismo Papa. La doctrina del Magisterio la podríamos sintetizar del modo siguiente:

1) La Iglesia católica confiesa que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. La tradición de la Iglesia nos manda afirmar que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo.

No basta el simbolismo para explicar este sacramento como basta en los otros sacramentos. Dice así la Mysteriuni fidei: «Pero el simbolismo eucarístico, si nos hace comprender bien el efecto propio de este sacramento que es la unidad del cuerpo místico, no explica sin embargo ni expresa la naturaleza del sacramento. Porque la perpetua instrucción impartida por la Iglesia a los catecúmenos, el sentido del pueblo cristiano, la doctrina definida por el concilio de Trento y las mismas palabras de Cristo al instituir la Eucaristía nos obligan a profesar que la Eucaristía es la carne de Nuestro Señor Jesucristo que padeció por nuestros pecados y a la que el Padre, por su bondad, ha resucitado».

No basta el simbolismo para explicar la peculiaridad de este sacramento, pues mientras se dice de los otros sacramentos que Cristo actúa en ellos, de los elementos eucarísticos se dice que son el cuerpo y la sangre de Cristo. La peculiaridad de la Eucaristía consiste, por tanto, no en ser un signo eficaz de la gracia, sino en contener a Nuestro Señor Jesucristo bajo las apariencias de pan y de vino, de modo que podemos decir con toda propiedad: «Esto es el cuerpo de Cristo».

Pablo VI resalta la peculiaridad de este sacramento diciendo que es el cuerpo de Cristo; peculiaridad difícilmente explicable en términos de acción simbólica.

2) La Iglesia ha tenido conciencia de que esta peculiar presencia no se da sino por conversión substancial del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. De las palabras de Cristo ha deducido la Iglesia el cambio eucarístico. Dice así el concilio de Trento: «Porque Cristo, redentor nuestro, dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia de pan (Mt 26, 26 ss.; Mc 14, 22 ss.; Lc 22, 19 ss., 1 Co 11, 24ss.), por eso la Iglesia tuvo siempre la persuasión y ahora nuevamente lo declara en este santo concilio que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de Cristo Nuestro Señor y de toda la substancia del vino en la substancia de su sangre. La cual conversión, propia y convenientemente, fue llamada transubstanciación por la santa Iglesia católica».

Pablo VI comenta por ello: «Cristo no se hace presente en este sacramento sino por la conversión de toda la substancia del pan en su cuerpo y de toda la substancia del vino en su sangre; conversión admirable y singular a la que la Iglesia católica, justamente y con propiedad, llama transubstanciación» `'. Es cierto, continúa el Papa, que una vez realizada la transubstanciación, las especies del pan y del vino adquieren un nuevo significado porque contienen y significan ahora una nueva realidad que es la del cuerpo y la sangre de Cristo.

La conversión substancial es, por ello, una implicación ontológica de las palabras de Cristo. «Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». Es la causa o la condición ontológica que la hace posible. En consecuencia, a partir de la consagración, el pan y el vino pierden sus substancias, para ser signo mediador (las especies) de una nueva realidad, la del cuerpo y la sangre de Cristo. Del pan y del vino no quedan más que las meras especies, las dimensiones experimentales, porque no tienen ya su propia substancia.

Repitamos aquí de nuevo que por substancia no entendemos el último substrato físico de las cosas, sino la subsistencia de todo ente creado. Por creación, toda realidad creada tiene una subsistencia propia por la que se diferencia de Dios y existe frente a la nada. La captamos cuando decimos: ahí hay

una realidad, algo. Al tiempo que los sentidos captan la forma externa (especies) de la realidad, la inteligencia nos advierte de la existencia de algo, de un ser dotado de propia subsistencia. Con la transubstanciación Dios creador llega al ser del pan y del vino, de modo que las especies eucarísticas no contienen ya otra realidad que la del cuerpo y la sangre de Cristo.

Esta conversión substancial u ontológica tiene lugar en la realidad objetiva de las cosas, independientemente de nuestra fe. El Papa dice al respecto: «Cualquier interpretación de teólogos que busca alguna inteligencia de este misterio, para que concuerde con la fe católica, debe poner a salvo que, en la misma naturaleza de las cosas, independientemente de nuestro espíritu, el pan y el vino, realizada la consagración, han dejado de existir de modo que el adorable cuerpo y sangre de Cristo, después de ella, están verdaderamente presentes delante de nosotros bajo las especies sacramentales de pan y vino, como el Señor mismo quiso para dársenos en alimento y unirnos a la unidad de su cuerpo místico».

3) Los conceptos de substancia y especies los entiende la Iglesia en el sentido de realidad fundamental y apariencias de las mismas. Tienen el alcance necesario para afirmar que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. En otras palabras: tales conceptos no tienen, en el dogma de la Iglesia, el sentido preciso del hilemorfismo, sino el sentido, más básico y universal, de realidad ontológica y apariencia sensible de algo.

La misma Iglesia tiene una variedad terminológica para expresarlo: realidad fundamental, ontológica; especies, apariencias, etc. Tienen, pues, estos conceptos un valor básico y universal. Dice así el Papa: «Puesto que estas fórmulas, como las demás de que la Iglesia se sirve para proponer los dogmas de la fe, expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase del progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en su universal y necesaria experiencia, y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar» ".

Por lo que respecta al concilio de Trento habría que recordar que dicho concilio no quiso usar el término de «accidentes» y usó, en cambio, el de «especies» por librarse de su sentido específico de escuela. El concepto de «substancia» Pertenecía a la tradición de la Iglesia mucho antes de que llegara el hilemorfismo al campo teológico del medievo. Por ello, es claro que, aun existiendo en tiempos de Trento el término aristotélico de substancia, el concilio en su intencionalidad, dice Schillebeeckx, no quiso entender el concepto de substancia en el sentido específico de la escuela hilemórfica (substancia como composición de materia prima y forma substancial) sino en el valor simple de realidad fundamental;

Es la realidad ontológica, la subsistencia que tienen las cosas por creación en Dios y por la que se diferencia ontológicamente de él. Éste es un concepto de origen cristiano mucho más que hilemórfico.

III. REFLEXIÓN TEOLÓGICA

La debilidad de las nuevas teorías sobre el cambio eucarístico es patente a nada que se reflexione sobre ellas. En efecto, recordemos que los nuevos formuladores del dogma eucarístico afirmaban que lo que tiene lugar en la Eucaristía es que Cristo cambia el significado natural del pan y del vino como alimento natural en alimento sobrenatural de nuestras almas. Pero el caso es que cualquiera puede comprobar que, después de la consagración, el pan y el vino siguen manteniendo el significado natural de alimento (cualquiera puede alimentar su cuerpo con ellos) por lo que en realidad lo que aquí tiene lugar es la superposición de un significado sobrenatural a otro natural que no desaparece. En realidad, con esta concepción no se explica el cambio.

En todo caso, lo que esta nueva formulación podrá explicar es que el pan y el vino, que conservan su realidad y su significado natural, son utilizados como instrumento de un significado nuevo y real, que es la entrega de Cristo por medio de ellos. Pero esto es lo que ocurre también en los otros sacramentos, los cuales son utilizados como medio de la acción y de la entrega de Cristo. Pero en ellos la presencia de Cristo, como es lógico, es sólo una presencia por su acción.

Ahora bien, en la Eucaristía la presencia de Cristo no es una presencia por su acción, sino por su ser. Sólo de la Eucaristía decimos que es el cuerpo de Cristo, como sólo de Jesús de Nazaret decimos que es el Hijo de Dios.

Para Zwinglio el pan significa el cuerpo de Cristo; para Calvino, Cristo actúa en el pan; según Lutero el cuerpo de Cristo está en la Eucaristía junto con la realidad del pan y del vino. Pero la Iglesia católica afirma que lo que parece pan es el cuerpo de Cristo. Sólo en este caso y en el de la Encarnación se emplea el verbo ser con todas sus consecuencias. La Eucaristía es la continuación de la encarnación (recordemos el cap. 6° de san Juan: el pan bajado del cielo se nos da a comer en la Eucaristía). La Iglesia ha afirmado sin duda alguna que Jesús es el Hijo de Dios, de la misma forma que ha afirmado que la Eucaristía es la carne del Señor. En un caso ha llegado al «consubstancial» de Nicea; en el otro a la «transubstanciación». Y ambos casos fueron fruto de profundas reflexiones y de posicionamientos conciliares. Se trataba de la identidad cristiana de nuestra fe.

¿Qué ocurre, en cambio, cuando se olvidan las implicaciones ontológicas del misterio de la encarnación y de la Eucaristía, expresadas en términos como «consubstancial» y «transubstanciación? Que, entonces, ya no se sabe con exactitud lo que significa el verbo ser cuando lo aplicamos a Cristo (es Dios) o a la Eucaristía (es la carne de Cristo). La afirmación, entonces, queda insegura y vacilante. Es lo que ocurre actualmente con las llamadas cristologías no calcedónicas, las cuales terminan por reducir la presencia de Dios en Cristo a una actuación de Dios en él, o a un adopcionismo.

La Iglesia, al defender la transubstanciación, está defendiendo que la encarnación perdura entre nosotros. De la misma manera que, por la encarnación, el Verbo en persona se hace hombre, por la transubstanciación esta misma humanidad de Cristo sigue en el mundo, y por la mediación de las especies eucarísticas, se localiza en nuestro espacio y se hace presente en nuestro tiempo. La transubstanciación hace que la Eucaristía sea la prolongación sacramental de la encarnación. Naturalmente, si Cristo no se encarna de nuevo ni se hace hipostáticamente pan, la transubstanciación se presenta como el camino que permite que la encarnación pueda perdurar entre nosotros mediante las especies eucarísticas, en cuanto símbolo y mediación real del cuerpo y de la sangre de Cristo. Creemos sinceramente que el dogma de la transubstanciación no sólo salva el contenido de nuestra fe eucarística, sino que, por sus implicaciones ontológicas, nos enraíza en el realismo y nos libera del nominalismo, en el que se termina cayendo cuando se tiene alergia a usar el verbo ser con todas sus consecuencias.

El Cristo presente en la Eucaristía es sin duda el Cristo resucitado. No existe otro Cristo real que el encarnado-resucitado; pero, como resucitado, conserva también su identidad corporal, su substancia corporal creada. Es comiendo de este cuerpo resucitado como alimentamos nuestra carne para la resurrección.

IV EUCARISTÍA Y ESCATOLOGÍA

También hay una presentación de la presencia eucarística de Cristo desde la escatología que resulta inaceptable. Como representante de esta nueva tendencia podríamos presentar a Durrwell.

Para Durrwell, tanto la perspectiva clásica como la moderna parten de realidades terrestres, como son el pan y el vino o el simbolismo del banquete o de las realidades humanas. Pero las realidades terrestres son incapaces de darnos la explicación del misterio eucarístico, que es escatológico.

La Eucaristía hay que comprenderla desde el Cristo pascual que viene a su Iglesia, del Cristo que en el misterio de su resurrección queda glorificado y viene como salvador a su Iglesia. La acción por la que el Padre resucita a Cristo concede a éste el poder cósmico de hacerse presente en el mundo sometiendo las cosas a sus fines.

Pues bien, la conversión eucarística debe ser mantenida dentro de la ley general del misterio cristiano: «Dios salva transformando y transforma realzando». La salvación se impone a la creación sin negarla, ya que más bien la enriquece. La comunidad cristiana es transformada por la santificación del

Espíritu (1 Co 10, 17), sin ser destruida su identidad personal. Algo análogo ocurre también con la transformación que experimentan el pan y el vino.

El éschaton no tiene necesidad de despojar al ser primero (el de la creación), precisamente porque pertenece a otro orden. El Espíritu santifica los elementos abriéndolos a la escatología, modificando sus relaciones con la plenitud final. Todo está finalizado en Cristo glorioso, y el pan eucarístico lo está de forma especial, pues sólo el pan eucarístico está santificado en Cristo por una total concentración en él y está asumido en el eschaton en una proximidad tal, que Cristo resulta su substancia inmediata, la realidad profunda en la que este pan subsiste.

La Eucaristía es la plena realización del cristocentrismo, el efecto de una reducción absoluta al centro, la anticipación en nuestro mundo de lo que es propio de las realidades del reino, en el que Cristo es todo en todas las cosas.

Esta perspectiva. ha sido retomada por Gesteira, el cual explica que, en la Eucaristía, es Cristo glorioso el que se apropia del pan y del vino transformándonos, al tiempo que el pan y el vino mantienen su realidad:«Es transformación por superación y ennoblecimiento de la realidad, no por mera desaparición. Esto significa que la conversión eucarística (como la escatológica) no tiene lugar por una substitución de una realidad material (pan y vino) por otra realidad corpórea (cuerpo y sangre), o por desplazamiento de una cosa por otra que tiene que ceder su lugar a aquélla, sino por asunción de una realidad terrena en otra de distinto orden, escatológica, o por una incorporación de aquella por ésta y en ésta.

Por eso, la transubstanciación (como la salvación misma) no arranca a las criaturas de sus propias raíces, de su ser creado, para situarlas entre el cielo y la tierra, sino que las hace retornar (aunque purificadas y renovadas) a su propia realidad creatural».

También Aldazábal ha ido por el mismo camino, al afirmar que es Cristo pascual el que se hace presente en la Eucaristía, quiere presentar el cambio del pan y del vino no con el lenguaje de la transubstanciación, que es un lenguaje «cosista», sino como una transignificación del pan y del vino por parte de Cristo glorioso: más que el ser cambia el significado, afirma citando el catecismo holandés. Así pues, Cristo glorioso asume el pan y el vino, que no pierden su ser.La misma postura ha tomado Borobio. Se trata de Cristo glorioso que se hace presente en el pan y en el vino. El problema aparece al hablar de la transubstanciación. Comienza calificando a la transubstanciación de cosista y lo más significativo es que afirma que el pan y el vino son una substancia en cuanto compuestos de factores naturales y materiales dotados del sentido y la finalidad que el hombre les atribuye. «Hay que considerar como factores de la esencia tanto el elemento material dado como el destino y la finalidad que les da el mismo hombre»'. Coloca, pues, la substancia a un nivel sensible y significativo para el hombre: un elemento natural y material, dotado de sentido.

Desde esta perspectiva se concluye, con lógica, que la transubstanciación no implica una aniquilación o destrucción de la substancia del pan y del vino, sino «una transformación en algo mejor», una exaltación de la misma. Ya había afirmado antes que el pan y el vino no pierden su autonomía ni su consistencia propia. Se trata, por tanto, de una anticipación aquí de la transformación escatológica. El pan y el vino son ya transformados por Cristo glorioso como el mundo lo será al final de la historia. Cristo glorioso se apodera de estos elementos, los hace suyos prolongándose en ellos y atrayéndolos a sí.

De ahí que Borobio no tenga inconveniente en hacer suya la explicación de Schillebeeckx cuando afirma que, en este contexto, el pan y el vino adquieren una nueva relacionalidad, en cuanto que de ser alimento natural pasan a ser alimento de vida eterna, dando a estos alimentos un nuevo significado y una finalidad nueva. Esta nueva relacionalidad del pan y del vino es la que percibe la Iglesia con la fe.

Por otro lado, queda claro que la presencia del eschaton en el pan y el vino no despoja a éstos del ser primero de la creación. La salvación se impone a la creación sin negarla.

Reflexión valorativa

Respecto de esta nueva perspectiva presentada para explicar el cambio del pan y del vino podríamos hacer las siguientes observaciones:

a) No cabe ninguna duda de que el Cristo que se hace presente en la Eucaristía es Cristo glorioso. Pero hay que observar que es también Cristo glorioso el que se hace presente en los otros sacramentos: Cristo glorioso asume el aceite y actúa a través de él, sin que pierda su propio ser. Pero, en este caso, se trata de una presencia de Cristo por su acción, y a eso no puede quedar reducida su presencia en la Eucaristía.

b) Ni la escatología (gracia consumada) ni la gracia privan nunca a la creación de su propia autonomía. En la resurrección, nuestros cuerpos mantienen su propia identidad, como la mantiene el cuerpo resucitado de Cristo respecto del cuerpo que nació de María. En la Eucaristía ocurre, sin embargo, algo diferente, pues las especies eucarísticas encierran una nueva realidad, una nueva substancia. Es preciso admitir la presencia de Cristo entero como único contenido de las especies de pan y vino, lo cual queda negado en la medida en que se afirma que el pan y el vino no pierden su propia subsistencia.

c) No deja de ser contradictorio afirmar con la fe que el pan y el vino consagrados son el cuerpo y la sangre de Cristo, para decir a continuación que dichos elementos, aun consagrados, siguen siendo pan y vino. ¿Cómo algo puede ser dos realidades a la vez? ¿No sería más sincero decir que el pan y el vino, que perduran como tales, adquieren una nueva significación? La postura mencionada no deja, pues, de ser un engaño. Prefiero creer en el misterio de un Dios creador que interviene cambiando el ser, la subsistencia que él da a las cosas, que emplear el verbo ser (son cuerpo y sangre) sin saber lo que ello significa. La Iglesia llegó al dogma de la consubstancialidad de Cristo con el Padre (Nicea), porque no quería reducir la divinidad de Cristo a puro adopcionismo. Y esa misma Iglesia es la que, con la transubstanciación, no quiere reducir la presencia de Cristo en la Eucaristía a una presencia por su acción, o a un cambio de significado. En una época de duro nominalismo como la nuestra. la Iglesia tiene el valor de mantener el verbo ser con todas las consecuencias. De otra forma, se desvirtúa el contenido de la fe.

Y no cabe decir que Dios no suele cambiar el ser que ha dado a las cosas; es el mismo Dios que, en los milagros, cambia también las leyes de la naturaleza que él ha creado. Aunque la Eucaristía no sea un milagro estricto (pues no es un cambio visible). tiene una analogía con el poder creador de Dios que actúa en los milagros. Ambos, milagros y Eucaristía se realizan sólo con el poder de Dios creador.

EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO Y L A RESURRECCIÓN DE CRISTO

El tema de la escatología e incluso el de la resurrección de Cristo se ha visto cuestionado no poco en virtud de una determinada antropología, la llamada antropología unitaria. Hablábamos ya de ello en la parte filosófica. Sabido es que la fe católica sostiene una escatología de doble fase: la escatología del alma humana que pervive tras la muerte gozando de la unión con Dios, sufriendo la condenación o completando su purificación en el purgatorio y la fase de escatología final que coincide con la parusía del Señor al final de los tiempos y con la recuperación por parte del alma del cuerpo resucitado.

Esta visión de la escatología ha sido puesta en entredicho en la medida en que no se admite la posibilidad de un alma separada y se postula que, en el mismo momento de la muerte, resucita el yo humano con una nueva corporalidad que no es ya la que se entrega al sepulcro. Desde que Cullmann lanzara su aserto de que el tema de la inmortalidad es griego y no tiene nada que ver con el de la resurrección que es específicamente cristiano, ha ido ganando terreno la convicción de que la inmortalidad del alma no es un asunto bíblico, aunque sin duda alguna, como recuerda Ratzinger, lo más decisivo en el asunto ha sido la defensa de una antropología unitaria que impide hablar de alma separada. Dice así Ruiz de la Peña:

«Las teorías alternativas a la doctrina tradicional quieren mantener esa verdad del hombre, para hacer así creíble no sólo la afirmación de la unidad psicosomática, sino también la esperanza en la supervivencia del ser humano en su cabal identidad e integridad».

Todo esto ha tenido también como consecuencia que se defienda por parte de algunos que Cristo resucita en el momento mismo de la muerte con una corporalidad diferente de la sepultada, privando así de significado al hallazgo del sepulcro vacío y quitando contenido objetivo a las apariciones. Algunos han afirmado incluso que, si hoy en día se encontrara el cadáver de Cristo, no perjudicaría para nada la fe en su resurrección.

Surge así una visión totalmente fideísta de la escatología. puesto que la fe en el más allá ya no se apoya ni en la certeza de un principio inmortal como es el alma ni en la constatación objetiva de la resurrección de Cristo por el sepulcro vacío y sus apariciones. Se comprometen, por ello, los mismos fundamentos de la fe en el más allá .

1. UN POCO DE HISTORIA

No pretendemos en este apartado hacer una presentación exhaustiva de la nueva visión de la escatología sino hacer alusión a algunos de sus representantes más significativos. Comencemos por algunos representantes del protestantismo.

P. Althaus.

El primero que postuló una nueva visión de la escatología fue P. Althaus . Piensa Althaus que el mantenimiento del estadio intermedio del alma separada quita significación a la corporeidad humana y a la resurrección. El alma separada gozaría ya de Dios plenamente, con lo que la muerte no habría tenido ninguna repercusión dramática. La resurrección corporal queda privada ya de relieve. Ello supone una concepción de la felicidad como algo puramente espiritual al margen del cuerpo y se introduce por otro lado un duplicado innecesario de juicio (particular tras la muerte y final).

Propone Althaus el caer en la cuenta de que la muerte supone el tránsito al más allá del tiempo, de modo que, aunque tiene lugar para nosotros en momentos sucesivos de la historia al trasladamos al más allá por la resurrección, nos conduce a la parusía y al juicio definitivos. Se trata, por lo tanto, de una escatología de fase única y definitiva.

E. Brunner.

E. Brunner se expresó en términos análogos, viniendo a decir que en el más allá no existe la temporalidad, de modo que nuestras muertes se realizan en la sucesión del tiempo, pero en virtud de la resurrección después de la muerte ya no se puede hablar de distancia con respecto a la parusía. En la presencia de Dios, dice Brunner, mil años son como un día.

C. Stange.

C. Stange, por su lado, presentó la idea de que con la muerte muere todo el hombre (Der Ganztod) sin que nada de él sobreviva, de modo que la resurrección es interpretada como una nueva recreación del hombre.

Por parte católica, ya Teilhard de Chardin y K. Rahner, en un primer momento, defendieron que, no pudiendo ser pensada la existencia del alma separada después de la muerte, habría que concluir que el alma mantiene una relación con el cosmos, de modo que así tuviera una corporeidad permanente. K. Rahner hablaba de la pancosmicidad del alma, por la que sigue manteniendo una relación trascendental con la materia.

Boros

Pero, más en concreto, fue Boros el que profundizó la idea de que el hombre resucita en el mismo momento de la muerte, dejando para el eschaton la consumación final como transformación del cosmos y de la historia. Es decir, la muerte de cada hombre conlleva la cadena de resurrecciones sucesivas (en el respectivo momento de su muerte), aunque toda esta cadena de resurrecciones no encontraría su plenitud sino en la parusía final del Señor.

Habría, por lo tanto, un estadio intermedio, de no-consumación plena, pero no del alma separada, sino de la totalidad del hombre en su unidad corpóreo-espiritual que el hombre alcanza ya por la resurrección en el mismo momento de la muerte.

C. Greshake

G. Greshake, por su lado, sostiene que cada hombre resucita en el mismo momento de morir, de modo que el eschaton no tiene significado alguno, puesto que la consumación escatológica y definitiva tiene lugar en los momentos sucesivos de las resurrecciones personales. Tiene lugar así una serie de consumaciones individuales que hace superflua la realidad del eschaton'. Se suprime. por lo tanto, toda realidad de estadio intermedio.

Con todo, Greshake ha cambiado de postura, volviendo prácticamente a la posición de Boros. por la necesidad de dar relieve al eschaton como consumación final del cosmos y de la historia .

Ruiz de la Peña

. Finalmente, exponemos la teoría de Ruiz de la Peña, el cual parte también, como los anteriores, de la imposibilidad de admitir la existencia del alma separada después de la muerte. ¿Cómo puede ser sujeto de retribución plena el alma, una entidad incompleta a nivel ontológico? Además, si el alma goza ya plenamente de Dios, ¿qué significado puede tener para ella el eschaton, la parusía, etc.? Defiende Ruiz de la Peña que ni el Magisterio ni la Biblia imponen la escatología de doble fase.

La inmortalidad del alma se admite como condición de posibilidad de la misma resurrección, en cuanto que, si no persistiera un núcleo personal. Dios tendría que recrearlo todo en la resurrección. Por ello hay un núcleo personal que pervive, aunque no es necesario hablar de una inmortalidad natural del yo: Dios podría conferir tal inmortalidad por gracia. A partir de ese núcleo personal Dios resucita al hombre en su ser integral.

Ahora bien, el hombre, al morir, entra por la resurrección en el más allá, rebasando con ello el continuum de la temporalidad de aquí abajo, de modo que la resurrección coloca al hombre en otra categoría, en la eternidad participada. No quiere decir esto que el hombre, en el más allá, no tenga una cierta temporalidad, puesto que, si careciera de ella, coincidiría con Dios. La temporalidad del más allá es un intermedio entre la temporalidad del continuum de aquí y la eternidad estricta de Dios. Se podría hablar de una duración sucesiva, pero discontinua, y sobre la base de esa discontinuidad, se podría pensar que el muerto, al trascender el tiempo, traspasa de golpe la distancia que nos separa a nosotros del final de la historia, del eschaton, y entra en contacto con él: «Saliendo del tiempo, el muerto llega al final de los tiempos, un final que, siendo inconmensurable según los parámetros de la temporalidad histórica, equidista de cada uno de esos momentos. El instante de la muerte es distinto para cada uno de nosotros, pues se emplaza en la sucesividad cronológica de nuestros calendarios; el instante de la resurrección, en cambio, es el mismo para todos». Al pasar la barrera de la muerte, el muerto entra en contacto con el eschaton que, cronológicamente hablando, no es distinto de la muerte.

Terminamos así la exposición de algunas teorías actuales sobre la escatología. De momento, digamos que el primer problema que nos plantean es que, al dejar al cuerpo en el sepulcro y tener que hablar de la continuidad de un yo personal, en el fondo lo que hacen es afirmar la inmortalidad del alma y rechazar la resurrección tal como la fe católica la ha entendido. Lo dice así Ratzinger: «Con el planteamiento de estas cuestiones resulta definitivamente claro que las nuevas teorías, con las que hemos tenido que vérnoslas, por más que su punto de partida sea distinto, a lo que se oponen no es tanto a la inmortalidad del alma como a la resurrección, que sigue constituyendo el verdadero escándalo del pensamiento. En este sentido la teología moderna se encuentra más próxima a los griegos de lo que ella misma quiere reconocer».

2. LÉON DUFOUR Y LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

La prueba de que estas teorías comprometen la resurreción, la tenemos en el estudio de Léon Dufour sobre la resurrección de Cristo. Toda la interpretación que hace Léon Dufour de la resurrección de Cristo está condicionada por la mencionada antropología unitaria que sitúa la resurrección en el mismo momento de la muerte al margen del cadáver sepultado.

Viene a decir Léon Dufour que la resurrección de Cristo se entiende más bien como exaltación gloriosa; es una realidad metahistónca y a ella sólo se llega por la fe.

Hay, según él, en el Nuevo Testamento un doble lenguaje para hablar del misterio pascual de Cristo: 1) uno es el lenguaje de exaltación propio de los himnos (Flp 2, 6ss.) que habla de la exaltación gloriosa de Jesús sin hacer mención de la recuperación del cadáver, y 2) el lenguaje de resurrección propio de las confesiones de fe (1 Co 15, 3-5) que hacen referencia al sepultado. Entiende Léon Dufour que el más genuino es el lenguaje de exaltación. El lenguaje de resurrección es un lenguaje inadecuado que tiende a representar la resurrección como un acontecimiento de la historia que viene cronológicamente después de la muerte de Jesús. Pero el lenguaje de la resurrección no es el único ".

Lo mismo ocurre con las apariciones de Jesús: hay un lenguaje tipo Galilea que presenta en las apariciones dos elementos: la iniciativa de Jesús y la misión a la que envía a los suyos. El lenguaje de Jerusalén incorpora en las apariciones de Jesús un elemento nuevo que es el de reconocimiento de su cuerpo resucitado. Lógicamente Léon Dufour privilegia el primer tipo de lenguaje.

En las apariciones a Pablo (Ga 1, 13-23; Flp 3, 7-14; 1 Co 9, 1-2; 1 Co 15, 8-10) falta el elemento de reconocimiento. Ahora bien, si es verdad que Pablo equipara su aparición a las demás, ¿pertenece el elemento de reconocimiento a la esencia de la aparición?. Es claro que el lenguaje de Jerusalén se fue imponiendo, porque mientras el de Galilea (exaltación de Cristo glorioso) marcaba el fin de la historia, la tradición hierosolimitana permitía situar en el pasado el acontecimiento pascual y lanzar la historia de la Iglesia hacia la resurrección final'`'.

A las apariciones de Jesús no se las puede someter a la alternativa de exteriores o interiores. El encuentro con Cristo resucitado no desemboca en una visión, sino en la fe; no es como el encuentro con una persona en la calle, sino como la experiencia de amor entre dos personas'".

No puede negar Léon Dufour el hecho de que las mujeres encontraron el sepulcro vacío (dado que él sabe que en la antropología judía la resurrección implica la recuperación del cadáver), pero, puesto que no cuenta con él para la resurrección de Cristo, habría que pensar, dice en la primera edición francesa, que se volatilizó en el espacio de tres días; se vio obligado a cambiar en ediciones posteriores (y entre ellas, la española), afirmando que al historiador no le compete saber sobre la cuestión del destino del cuerpo de Jesús. El hallazgo del sepulcro vacío que vemos en los evangelios no mira, dice nuestro autor, en primer lugar a señalar el vacío, la carencia del cadáver, (con un pretendido valor de demostración) cuanto a señalar la victoria de Dios sobre la muerte .

En una palabra, la resurrección de Cristo es una realidad de gloria y triunfo personal de Cristo, a la que se accede sólo por la fe y de la que no podemos tener constancia histórica.

Hablar de resurrección corporal, dice Léon Dufour, no consiste en mantener una identidad o continuidad con el cuerpo terrestre, lo cual responde más bien a una antropología dualista: alma inmortal que viene a recuperar el cuerpo sepultado. El cadáver ya no tiene relación alguna con aquel que ha vivido porque retorna al universo indiferenciado de la materia. En consecuencia, el «cuerpo de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él. Según la expresión de Pablo, Cristo en adelante se expresa por su cuerpo eclesial. El cuerpo de Jesucristo no puede ser limitado, por tanto, a su cuerpo «individual».

Conclusión

Hemos visto cómo la admisión de la antropología unitaria ha terminado por comprometer no sólo la existencia de un estadio intermedio del alma separada sino, en último término, la misma resurrección corporal de Cristo.

Visto esto, creemos que la mejor metodología que podemos emplear ahora es partir precisamente de la resurrección de Cristo, para pasar a continuación a la resurrección de los muertos y, finalmente, al problema de la escatología intermedia. Creemos que es el dogma de la resurrección del cuerpo sepultado al final de la historia lo que conduce a la creencia de la existencia de un alma separada después de la muerte y antes de la resurrección final. Con otras palabras, en la fe católica se ilumina el estadio del alma separada como conclusión de la creencia de la resurrección de los cuerpos a final de la historia. Comenzamos por la resurrección de Cristo.

3- LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

Lo primero que hay que afirmar de la resurrección de Cristo es que, efectivamente, es trascendente, en el sentido de que su cuerpo glorificado no es ya como el cuerpo resucitado de Lázaro, aún sometido al poder de la muerte. De esto no hay duda alguna.

Ahora bien. esta resurrección trascendente de Cristo ha dejado huellas en la historia: sepulcro vacío y apariciones, a partir de las cuales la Iglesia primitiva conoció la resurrección de Cristo. No llegaron a ésta de una forma fideísta, como pretende Léon Dufour, sino bajo la constatación histórica del sepulcro vacío y de las apariciones.

A) El sepulcro vacío

El testimonio apostólico sobre el hallazgo del sepulcro vacío es unánime (Mc 16, 1-8; Mt 28, 1-8; Lc 24, 1-12; Jn 20, 1-18). No podemos entrar aquí en la exégesis de los relatos que ya hemos realizado en otro lugar. Queremos simplemente resaltar la fuerza de la argumentación de Pedro y de Pablo en sus respectivos discursos de Jerusalén y Antioquía de Pisidia. Ambos apelan al salmo 16: «no dejarás ver a tu siervo la corrupción».

Esta frase, dicha por David, no podía referirse, como ordinariamente se pensaba, a él mismo, puesto que todos sabemos, dicen los apóstoles, dónde está su sepulcro. Por lo tanto, lo que ha ocurrido

es que David. profeta como era, no se refería a sí mismo, sino al Mesías descendiente suyo, que no ha conocido la corrupción. Efectivamente, Jesús no ha conocido la corrupción del sepulcro.

Dice así Pedro de David: «Profeta, pues, como era y sabiendo que le había jurado solemnemente que sentaría sobre su trono a uno de sus descendientes (Sal 88, 4-5; 131, 11) con visión profética habló de la resurrección del Ungido: que ni sería abandonado en los infiernos ni su carne experimentaría corrupción» (Hch 2, 30-31). De forma análoga se expresa san Pablo en Antioquía de Pisidia, afirmando que Cristo no conoció la corrupción (Hch 13, 34-37).

Respecto al discurso de Pedro, es importante señalar, al igual que ocurre en el sermón de Pablo. que no es el sepulcro vacío de Jesús el que es interpretado a la luz del salmo 16, sino más bien al revés: es el salmo 16 el que resulta iluminado por la ausencia del cadáver de Jesús. Es el hallazgo del sepulcro vacío lo que ha permitido captar el sentido pleno de dicho salmo. Sin él habría quedado indescifrable.

La identidad del sepultado y del resucitado salta también a la vista en la confesión de fe de 1 Co 15. 3-5:

«Porque os transmití lo que a mi vez recibí:

- que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras;

-que fue sepultado;

-que ha resucitado al tercer día según las Escrituras;

-que se apareció a Cefas y luego a los doce».

Es claro que en este texto se afirma una identidad entre el sepultado y el resucitado. Dice así Ramsey: «Muerto, enterrado, resucitado: si estas palabras no significan que lo que fue enterrado, eso mismo resucitó, entonces esas palabras tienen un sentido muy extraño. ¿De qué serviría mencionar el entierro? A falta de un argumento más poderoso para mostrar que Pablo quería decir otra cosa y usaba las palabras de un modo antinatural, esta frase debe referirse a la resurrección del cuerpo».

Lo anota también Kremer: la mención de la sepultura en 1 Co 15, 4 inmediatamente antes de la expresión «ha resucitado» indica el lazo entre la sepultura y la resurrección. «Resurrección presupone aquí abiertamente el abandono de la tumba». Si no se cita el hallazgo del sepulcro vacío por las mujeres es porque éstas no son testigos oficiales. El testimonio de las mujeres no tenía valor alguno, recuerda Kremer, de ahí que no aparezca en este credo primitivo y oficial de la Iglesia.

Mussner, por su lado, anota que llama la atención que los cuatro miembros de la parádosis (entrega de fe), que tienen a Cristo como sujeto, vayan precedidos de otros tantos oti (que), cuando desde el punto de vista gramatical bastaba con uno. Con ello, se quiere comunicar cuatro importantes noticias sobre Cristo. Asimismo, el reiterativo kai que enlaza cada miembro, quiere expresar cuatro etapas del misterio salvífico de Cristo. Con ello queda ratificado que una resurrección que viene detrás de una sepultura dice estrecha relación con ésta y presupone, por tanto, el sepulcro vacío.

Hay que decir, por tanto, que el hallazgo del sepulcro vacío significa que resucitó con su cuerpo sepultado. Por supuesto que el hallazgo del sepulcro vacío no bastaba definitivamente para confirmar la fe de los discípulos. Como tal. es una huella negativa que necesita de la huella positiva de las apariciones. Los apóstoles no creyeron por el sepulcro vacío fundamentalmente sino por las apariciones, pero no creyeron sin el sepulcro vacío. El hallazgo del sepulcro vacío era una condición indispensable para ellos, de modo que, de haber hallado el cadáver de Jesús en el sepulcro, no habrían creído. Lo dice así Léon Dufour: «si hubieran encontrado el cadáver en el sepulcro, no habrían podido admitir la resurrección ni anunciarla a sus contemporáneos. Por tanto, la hipótesis del esqueleto hallado en el sepulcro, además de estar desprovista de fundamento histórico, contradice los datos del texto y entorpece su lectura». Lo confiesa así Léon Dufour porque recuerda que, desde dos siglos antes de Cristo. los judíos entienden la implicación del cadáver como elemento necesario de la resurrección.

B - Apariciones

No tenemos tiempo aquí de estudiar exegéticamente los relatos de las apariciones de Jesús, pues ya la hemos realizado en otro lugar 33. Sólo queremos ahora señalar el carácter objetivo de las mismas, acudiendo a lo que dicen los textos y a la filología. El verbo que frecuentemente se usa para decir que Jesús se apareció es orthé, aoristo pasivo de oráo, cuya traducción es: «se dejó ver». Es cierto que el verbo oráo por sí solo puede referirse tanto a un ver sensible como a una visión intelectual, pero hay que recordar que por el contexto se trata aquí de un dejarse ver visible, ya que en 1 Co 15, 3-5 se refiere hasta cuatro veces a Jesús en un contexto de continuidad corpórea: murió, fue sepultado, resucitó. Pero es el caso que, junto al verbo mencionado, se usan otros que no dejan lugar a dudas. Así por ejemplo Hch 10, 40 dice enfané genéstltai que literalmente podemos traducir por «manifestarse sensiblemente». La raíz es fáino que significa mostrar, enseñar, hacer visible y este sentido objetivo de la manifestación queda resaltado cuando a continuación en el v. 41, se dice: «nosotros que con él comimos y bebimos después de haber resucitado de entre los muertos». Lucas, por su parte, cuando dice que Jesús desapareció a los ojos de los de Emaús, usa la forma afantos égéneto que literalmente significa «se hizo invisible».

Una raíz semejante a faino es la del verbo faneroo. Marcos utiliza el aoristo pasivo de faneroo (Mc 16, 9) que significa también manifestar o hacer visible. Este verbo faneroo lo usa también Juan en Jn 21, 1 y 21, 14. Este último texto dice así: «Ésta fue ya la tercera vez que se manifestó (efanerothe) Jesús a los discípulos después de resucitar de entre los muertos».

Aparte de esto. tenemos otras expresiones que claramente nos hablan de visión objetiva. Así por ejemplo en Hch 1, 3 encontramos: «A éstos mismos, después de su pasión, se les presentó dándoles muchas pruebas de que vivía». El verbo empleado es paréstesen que en sentido transitivo significa presentar, poner ante los ojos. Además se emplean las formas «se puso en medio de ellos» (esté en méso autón [Lc 24, 36; Jn 20, 19-26]), salió al encuentro (hypentensen, aoristo de hypantao: Mt 28, 9). Jn 21, 4 emplea por su parte el aoristo de hístemi al decir que «se puso» Jesús en la ribera. Asimismo se dice de Magdalena que vio a Jesús con el verbo theorein que significa «mirar o contemplar».

Finalmente en el ambiente de los discípulos se conoce el tipo de visión subjetiva que nada tiene que ver con el tipo de apariciones de Jesús que narran los evangelios. Así, por ejemplo, en Mc 16, 49 se habla de «un fantasma», en Lc 24. 37 de «un espíritu». Es decir, saben distinguir una visión objetiva de lo que es «un espíritu». Hay un término griego que expresa la visión interna tanto diurna como. sobre todo, nocturna que es el de hórama. Cuando Pedro se ve libre de la cárcel dice que no sabía que era verdad (alethes). sino que le parecía una visión (hórama), es decir, un sueño, pues tiene lugar mientras dormía aquella noche (Hch 12, 9). A este respecto dice M. Guerra que alethés en su significado de verdadero, en cuanto opuesto a aparente o vano, de real, tanto en este texto como en el griego extrabíblico, recuerda sin duda el óntos (realmente) de la noticia de los once a los de Emaús: «Realmente ha resucitado el Señor, pues (valor explicativo del kai) ha sido visto por Simón». «Estos dos términos dice Guerra, aluden a algo objetivo, real, percibido por los sentidos, en ambos casos por los de Simón Pedro».

Este mismo término de hórama designa la visión del varón macedónico que tuvo Pedro por la noche (Hch 18, 9ss.). Una visión diurna de este tipo fue la tenida por san Pedro, cuando, estando en oración, vio en éxtasis un hórama (Hch 11, 5.10.17.19).

Pues bien, a las apariciones de los evangelios nunca se les designa con el término de hórama. Por su parte afirma M. Guerra: «Ninguno de estos dos significados de horama = visión interior, no perceptible por los sentidos, nocturna o diurna, concierne, según los relatos neotestamentarios, a las "apariciones" de Cristo resucitado o de su "visión" por parte de los apóstoles. Tal vez por eso, aunque a veces significa algo existente fuera del sujeto vidente, ni una sola vez son llamadas hórama las de Cristo resucitado. Los discípulos no ven al Señor resucitado ni en sueños (hórama nocturno) ni en estado de vigilia y lucidez, pero fuera de sí, en éxtasis (hórama diurno)».

Entre las visiones de Pablo encontramos también una cristofanía (Hch 22, 17-21); pero la describe como un arrebato de éxtasis y no la coloca de ningún modo en la lista de las apariciones de 1 Co 15, en la que, sin embargo, incluye la de Damasco. Pablo no llama éxtasis a la aparición de Damasco . Es significativo también que en 2 Co 12, 1 se excusa de hablar de sus «visiones», mientras que de la de Damasco habla sin excusa alguna (1 Co 9, 1; 15, 8; Ga 1, 25ss.). Como dice Schlier, las visiones de Pablo no son fundamentos del kerigma. Sólo la de Damasco lo fundamenta. Esta distinción tan marcada en Pablo entre la visión de Damasco y las otras nos hace conscientes de que la de Damasco no puede ser calificada de «visión psicológica», dice Schlier. Por la visión de Damasco ha sido constituido Pablo apóstol y por ella se presenta como testigo de la resurrección de Cristo (1 Co 15, 8), aunque la posponga a las apariciones concedidas a los apóstoles.

Así pues, los apóstoles son testigos de un encuentro con Cristo. Los testigos se encuentran en las apariciones con Cristo resucitado, y en este encuentro ven ellos la realidad pascual que luego anuncian en el kerigma. El «mostrarse» del resucitado era aquí lo decisivo. El «eón» presente y el futuro escatológico se hacen presentes en el encuentro de los testigos con el Kyrios .

Asimismo es preciso recordar que la voz griega martyr tiene un significado muy concreto y específico. Feuillet recuerda que la palabra testigo (martyr), antes de tener el sentido activo de garante, tiene el sentido pasivo de espectador o auditor. M. Guerra afirma a este propósito: «Es sabido que el significado básico del término griego mártyr, es un sentido pasivo de espectador o auditor de algo que se hace o dice fuera de él. Lo interno, lo imaginario sentido o presentido no es competencia del martyr ni objeto de martvría = "testimonio". Antes del significado activo de garante o fiador de un suceso en un proceso judicial o fuera del mismo está el sentido pasivo; para dar testimonio de algo es preciso haber visto, oído antes, a no ser que se quiera dar validez, crédito, a un testigo falso con malicia o sin ella, a quien testimonia algo imaginado por él o por otros».

En este sentido vemos que los discípulos dicen ante el Sanedrín: «nosotros no podemos callar lo que hemos visto y oído» (Hch 4, 20). Los apóstoles dan testimonio ciertamente con este sentido judicial: frente a la sentencia que condenó a Jesús a muerte, ellos son testigos de que dicha sentencia ha sido rota por la resurrección.

Conclusión

A la resurrección de Cristo, trascendente de suyo, llegan los apóstoles mediante la constatación de las huellas históricas dejadas por Cristo: sepulcro vacío y apariciones. No se trata de una fe fideísta, sino de una fe apoyada en una constatación. No es éste el momento de probar la historicidad de estos relatos mediante un estudio histórico-crítico; por ahora nos basta con constatar que la resurrección de Cristo implica la asunción de su cadáver sepultado.

4- LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

El realismo corporal, de acuerdo con la resurrección de Cristo, es esencial al concepto de resurrección de los muertos. El cristianismo aporta como específico la resurrección corporal, de modo que la salvación se completa en el cuerpo: «nosotros, que tenemos las primicias del espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (Rm 8, 23). Por ello hizo Pablo el ridículo en Atenas ante un pueblo que, como el griego, podía oír hablar de inmortalidad del alma, pero no de resurrección de los cuerpos (Hch 17, 31-33). Jesús mismo tuvo que defender la doctrina de la resurrección frente a los saduceos (Mt 22, 23-33).

En la polémica contra el cristianismo, decía Agustín, nada fue más atacado que la doctrina cristiana de la resurrección de los cuerpos. Como recuerda Ratzinger, éste es el verdadero escándalo que presenta el cristianismo, pero la mentalidad platonizante con la que tuvo que enfrentarse el cristianismo, era la misma mentalidad que, en el docetismo, negaba que el Hijo de Dios se hubiera hecho carne (Jn 1,

14), hasta el punto que el anticristo es, según san Juan, el que niega a Jesús como Mesías venido en la carne (2 Jn 7).

No es, por tanto, casual que las modernas antropologías que tanto insisten en el valor del cuerpo, en realidad dejen al cuerpo en el sepulcro, vencido por la muerte, y defiendan,más bien, como reconoce Ratzinger, la idea de la inmortalidad del alma, que eso es, en el fondo, la sustentación de un yo personal que persiste tras la muerte.

Pues bien, si el cristianismo defiende la resurrección de los muertos es en virtud de la resurrección de Cristo, que es su causa y paradigma, pues es él el que transfigurará nuestro cuerpo de baja condición conformándolo con su cuerpo glorioso (Flp 3, 21). Es en 1 Co 15 donde Pablo explica la realidad de nuestra resurrección en Cristo. En 1 Co 15, 35 se pregunta san Pablo: ¿cómo resucitan los muertos? Algunos han pensado que la respuesta se encontraría en el v. 50: «Esto digo, hermanos: que la carne y la sangre no puede heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorruptibilidad». Ésta sería la clave de interpretación. Pero si así fuera, observa Pozo, no existiría paralelismo entre la resurrección de Cristo y la nuestra, contra lo que anuncia 1 Co 15, 49.

Además, un versículo, cuya construcción gramatical es puramente negativa, no puede ser clave de interpretación sino en cuanto que traza una mera línea divisoria infranqueable. Pero nada más. En realidad, observa Pozo, deja en pie todo el problema de la explicación positiva de la respuesta de Pablo. Y Pablo no se ha limitado a trazar esa pura línea negativa, como es claro si atendemos al versículo inmediatamente anterior (v. 49) o a los versículos inmediatamente siguientes al 50.

Pablo desarrolla en los versículos siguientes la idea de la continuidad corpórea, conjugada con la de transformación. Ello significa no el abandono definitivo del cuerpo en la muerte, sino que ese mismo cuerpo se torna, de nuevo, transformado en la resurrección: «Es necesario que esto corruptible se vista de incorruptibilidad, y que esto mortal se vista de inmortalidad. Y cuando esto corruptible se revista de incorruptibilidad y esto moral se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra de la Escritura» (v. 53ss.).

Cuatro veces en dos versículos aparece, observa Pozo, el demostrativo touto tan significativo de identidad.

La idea de la transformación de este cuerpo la había expresado Pablo al hablar de que, en la parusía, no todos moriremos, pero todos seremos transformados: «los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados» (51 ss.). Hay, pues, en Pablo una contraposición entre soma psichikon y soma neumaticon: un mismo cuerpo configurado por el principio natural de la psiché y conformado en el más allá por el principio sobrenatural del pneuma. La imagen de la semilla que san Pablo aduce para explicar esto es ilustrativa de la permanencia de una identidad corporal en medio de la profunda transformación (I Co 15 36ss.). Entre el cuerpo terrestre y el resucitado media ciertamente una profunda transformación, sin duda, pero es ese cuerpo mortal y corruptible (touto) el sujeto de dicha transformación. No es la persona el sujeto transformado, sino el cuerpo (este cuerpo: touto).

En todo caso, lo decisivo es que la transformación que experimentamos en nuestra resurrección tiene como paradigma la resurrección corporal de Cristo. Y como dice Cristo en Jn 5, 28, resucitan los que están en los sepulcros. La diferencia con la resurrección de Cristo estriba en que él, como primicias, ha resucitado ya; mientras que los hombres resucitaremos al final de la historia. Éste es un dato de una importancia capital en la doctrina de Pablo, como veremos más adelante.

Éste es el realismo de la fe cristiana, aquel realismo que hacía decir a san Ireneo: «Que nos digan los que afirman lo contrario, es decir, los que contradicen a su salvación: ¿en qué cuerpo resucitará la hija muerta del gran sacerdote, y el hijo de la viuda al que llevaban muerto cerca de la puerta de la ciudad,y Lázaro que había estado ya en la tumba cuatro días? Evidentemente, en aquellos mismos cuerpos en que habían muerto; porque, si no hubiera sido en aquellos mismos, no hubieran sido ya estos muertos los mismos que resucitaron».

Por ello, la fe de la Igles¡a ha mantenido esta continuidad básica, esa identidad entre el cuerpo sepultado y el resucitado. Dice la Fides Damasi: «Creemos que el último día hemos de ser resucitados por él en esa misma carne en que ahora vivimos» (D 70). La profesión de fe de León IX: «Creo también

en la verdadera resurrección de la misma carne que ahora llevo» (D 684). La profesión de fe prescrita a los valdenses: «Creemos en la resurrección de esta carne que llevamos y no de otra» (D 797). Y el concilio Lateranense IV: «Todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora tienen» (D 801).

En tiempos recientes, la Congregación para la doctrina de la fe ha salido al paso con una carta dirigida a la del Culto divino en la que exhorta a la recuperación de la fórmula del símbolo apostólico: «resurrección de la carne»(que no se ha de olvidar en beneficio de la fórmula «resurrección de los muertos»). La fórmula resurrección «de la carne» es más explícita en la implicación de la real corporeidad de la resurrección.

Finalmente la Iglesia ha mantenido siempre desde el principio y sin interrupción que la resurrección de los cuerpos tendrá lugar al final de la historia. Así lo afirman textos clave de la Sagrada Escritura como 1 Co 15, 23; 1 Ts 4, 16; Jn 6, 54 y toda la fe de la Iglesia desde el símbolo Quicumque basta el Credo del pueblo de Dios y el nuevo catecismo (CEC 999). Éste es un dato de capital importancia.

Conclusión

Con la doctrina de la Iglesia se impone pues la aserción de que nuestros cuerpos sepultados, a imagen y semejanza del cuerpo sepultado de Cristo, resucitarán al final de la historia.

Por supuesto que esto no significa que se dé una identidad material de nuestro cuerpo actual y el resucitado. Nuestro cuerpo glorioso no estará ya sometido a las limitaciones de la física ni al imperio del sufrimiento o la muerte. En sus dimensiones físicas sufrirá una profunda transformación. No tenemos otra forma de imaginarlo que acudir a la realidad del cuerpo resucitado de Cristo.

Ahora bien, como en el caso de Cristo, es preciso mantener una identidad básica o substancial entre nuestro cuerpo actual y el transformado en gloria. El cuerpo de Cristo nacido de María, muerto, sepultado y resucitado y presente en la Eucaristía mantiene una identidad substancial, aun cuando su manifestación externa sea diferente. Negarlo sería tanto como decir que en la Eucaristía está otro cuerpo distinto del que nació de María. Y aquí vale, como en tantos casos de la fe y de la teología, la fe en María como clave de interpretación: si el cuerpo que está en la Eucaristía no es el cuerpo que nació de María, no es entonces el cuerpo de Cristo . Hay, pues una identidad substancial.

Afirmar, por otro lado, que el cuerpo con el que resucitamos no mantiene relación alguna con el actual significaría decir que el cuerpo con el que hemos luchado, con el que hemos vivido en gracia, ha sucumbido a la muerte y no ha participado de la victoria de Cristo sobre ella. La resurrección de Cristo habría sido impotente en este sentido. No olvidemos, por otra parte, que la Iglesia ha mantenido las reliquias de los mártires no sólo para la veneración, sino con la esperanza de la resurrección.

Ciertamente, nadie pretende negar las dificultades que entraña el misterio de la resurrección de nuestros cuerpos, si bien es confortante saber que esas mismas dificultades fueron ya presentadas por los paganos a los Padres de la Iglesia, y es bueno conocer el tipo de respuesta que daban a pesar del carácter misterioso del problema. Esto era lo que respondían los Padres:

-Dios, que creó al hombre de la nada, tiene poder para resucitarlo. Él sabe cómo y de dónde resucitarlo.

–Apelan a los milagros de Cristo que superaban las leyes de la naturaleza.

-Recurren a imágenes como la de la semilla, expuesta por san Pablo y que siempre resulta esclarecedora, pues hace ver la continuidad y la transformación de nuestros cuerpos.

V. ESCATOLOGÍA DE LAS ALMAS

A) La historia del dogma

Creemos que pedagógica y teológicamente es mucho más adecuado plantear el problema de la escatología de las almas a partir de la verdad inconcusa de la resurrección de los cuerpos al final de la historia. Cabe acudir a textos bíblicos o de la tradición de la Iglesia buscando en ellos una filosofía del alma inmortal. Pero, es mucho más claro caer en la cuenta de que, si la Iglesia mantiene la escatología de las almas, es porque sabe que la escatología de los cuerpos tendrá lugar al final de la historia. Dicho de otro modo, la escatología de las almas (escatología intermedia) se impone con mayor evidencia cuando se la entiende como conclusión del dato de fe de que nuestros cuerpos resucitan al final de la historia. Nunca la Iglesia o la Biblia han pensado que se resucite con una corporalidad diferente de la que va al sepulcro y en el momento de la muerte. La fe de la Iglesia habla de una resurrección final de nuestros cuerpos, los que ahora tenemos. Ello implica, por lo tanto, la escatología intermedia de un elemento espiritual y no corporal. A modo de ejemplo, es mucho más teológico concluir que los hombres, tras la muerte, no resucitan corporalmente en la muerte, partiendo del privilegio de María, presente en el cielo en cuerpo y alma.

En este sentido la bula de Benedicto XII que defiende la escatología de las almas separadas inmediatamente después de la muerte, lo hace con toda la tradición, partiendo de la fe de que la resurrección de los cuerpos tiene lugar al final de la historia.

Es sabido que se ha defendido la tesis de que la bula de Benedicto XII define simplemente, contra la posición mantenida por Juan XXII, que la bienaventuranza del hombre comienza inmediatamente después de la muerte. Esta doctrina estaría expresada en los esquemas de la cultura de aquel tiempo (concepción del alma separada tras la muerte), pero eso no sería objeto de definición.

Pozo ha contestado a esto que «el papa Benedicto XII afirma en ella mucho más que lo estrictamente necesario para una mera refutación negativa (en conceptos de la época) de la posición de Juan XXII sobre la dilación de la visión beatífica. Así, p. e., desarrolla el concepto de juicio universal del mundo para los hombres ya resucitados, y contrapone este estado al estado previo de la escatología de las almas».

Esta aclaración de Pozo nos parece certera, pero pensamos que lo que decide definitivamente si el tema del alma separada es un esquema representativo o no, es que es conclusión del dato de fe de que la resurrección de los cuerpos tiene lugar al final de la historia. Con otras palabras, para el papa Benedicto XII la afirmación de la escatología del alma separada es mucho más que un esquema representativo, pues es una deducción del dato de fe de la resurrección de los cuerpos al final de la historia, y como tal, la asume en la definición. Es algo que se puede decir no sólo de esta Bula sino de la tradición toda de la Iglesia.

Digamos también, a propósito del Lateranense V (1513), que definió la inmortalidad del alma individual contra la sentencia de los averroístas que defendían sólo la inmortalidad del alma común y separada de los hombres, y que ciertamente el concilio en este momento no pretende hablar del tema del alma separada y prescinde incluso de la cuestión de la demostrabilidad racional del alma espiritual e inmortal. Ahora bien, se tergiversa el pensamiento del concilio cuando se afirma que esa inmortalidad se refiere a la persona y no a una parte del hombre, el alma (aun cuando el concilio presente el alma como forma del cuerpo). La tradición de la Iglesia había mantenido siempre la inmortalidad del alma, nunca del cuerpo ni del conjunto corpóreo-espiritual. Santo Tomás, por otro lado, había abierto para este tiempo la posibilidad filosófica de la subsistencia del alma separada. Dicho de otro modo, en el concilio nadie piensa que la inmortalidad es una cualidad de la unidad corpóreo-espiritual del hombre, sino sólo del alma.

La inmortalidad la ha enseñado la Iglesia siempre referida al alma como lo hace el Vaticano II (GS 14), afirmando incluso que es irreductible a la materia (GS 18). No es de extrañar por ello que el Credo del Pueblo de Dios, recogiendo la tradición de la Iglesia, enseñe la escatología del alma separada. El Papa enseña la existencia en cada hombre de un alma espiritual e inmortal , y dice así a continuación: «Creemos que las almas de todos aquellos que han muerto en la gracia de Cristo (tanto las que han de ser purificadas por el fuego del purgatorio como aquellas que, separadas del cuerpo (como la del buen ladrón), son recibidas inmediatamente por Jesús en el paraíso) constituyen el pueblo de Dios después de la muerte que será destruida totalmente el día de la resurrección».

Se puede comprobar aquí perfectamente que la afirmación de la escatología del alma separada va indisolublemente unida a la afirmación de la victoria sobre la muerte el día de la resurrección. Ha habido también otras manifestaciones sobre el tema en el mismo sentido por parte del Magisterio de Pablo VI .

Por lo que respecta a la escatología de las almas, enseña claramente el Catecismo:

«En la muerte, separación del alma y del cuerpo, el cuerpo del hombre cae en la corrupción, mientras que su alma va al encuentro con Dios, quedando en espera de reunirse con su cuerpo glorificado. Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por virtud de la resurrección de Jesús» (CEC 997).

Entiende el Catecismo que la muerte es la separación del alma y cuerpo. Mientras éste va al sepulcro, el alma va al encuentro con Dios esperando que Él dará la vida incorruptible a nuestros cuerpos sepultados.

B) El tema bíblico

Se ha recordado muy frecuentemente que la antropología bíblica es una antropología unitaria que no permite pensar en la existencia de un alma separada. En efecto, en el mundo hebreo existen los términos basar y nefesh, los cuales no corresponden a dos partes distintas (cuerpo-alma). Basar es toda la persona humana en su dimensión de debilidad y nefesh es toda la persona humana en su dimensión viviente.

Pero es el caso que, en el mundo bíblico, lo decisivo no es la terminología antropológica de basar y nefésh, sino los contenidos teológicos de la fe que suponen ciertamente una dualidad en el hombre. De nuevo aparece aquí la metodología que usábamos anteriormente. Se puede comprobar también en el mundo bíblico que la resurrección del cadáver sepultado al final de la historia implica la existencia de una escatología después de la muerte de un elemento espiritual y no corporal, se llame como se llame.

La resurrección del cadáver.

En efecto, como el mismo Léon Dufour reconoce, en la mentalidad judía desde dos siglos antes de Cristo no cabe pensar en la resurrección sin implicar el cadáver.

Pozo hizo un estudio de la antropología veterotestamentaria en el symposium sobre la resurrección (Roma 1970) y aportó los textos en los que la resurrección aparece claramente no sólo como una vuelta de los refaim a la vida, sino como asunción del cadáver del sepulcro.

Hay un núcleo personal que son los refaim y que permanece, aunque con una existencia disminuida, en el sheol, mientras que el cadáver queda en el sepulcro. Pues bien, hay textos que hacen referencia a la vuelta a la vida de los refaim como Dn 12, 1, pero la evolución tiende a incluir el cadáver también en dicha vuelta. Así por ejemplo Is 26, 19 es un texto de este tipo. Aunque se discute si es un pasaje que se refiera a una resurrección personal o, metafóricamente, a la resurrección nacional, no podemos olvidar que los textos que se refieren a una resurrección nacional la describen con los rasgos

que más tarde caracterizan a la resurreción personal. El caso es que el texto se refiere no sólo a los refaimsino a los cadáveres (nebeletan) que quedan en el sepulcro:

«Todos los muertos vivirán, los cadáveres (nebeletan) se levantarán; despertaos y exultad los habitantes del polvo, porque tu rocío es rocío de luces y la tierra echará fuera los refaim» (Is 26, 19).

Ez 37, 1-4 no carece de interés aunque se refiera también a una resurrección nacional. Aunque la rehabilitación de los huesos (v. 11) se refiere a lo que queda de Israel, no debe extrañar, recuerda Pozo , que lo que quede en adelante del hombre será cobrado en la resurrección personal. En concreto 2 M 7, 11 habla ya claramente de la continuidad personal: «Del cielo tengo estos miembros; por amor de tus leyes los desdeño, esperando recibirlos otra vez de Él». Lo mismo vemos en 1 M 14, 46: «Allí (Razías) completamente exangüe,se arrancó las entrañas, las arrojó con ambas manos contra la tropa, invocando al Señor de la vida y del espíritu, para que un día se las devolviera de nuevo. Y de esta manera murió».

Israel llegó a la idea de la resurrección corporal del cadáver, como bien dice Mussner, reflexionando sobre el hecho de que Dios es el Señor de la vida y de la muerte, de tal modo que en el judaísmo tardío y en tiempos de Jesús la fe en la resurrección escatológica de los muertos se había convertido en patrimonio común de los israelitas,. Incluso a la luz de la creencia en la resurrección del judaísmo tardío se releyeron los textos antiguos que sólo de un modo oscuro expresaban tal esperanza. Mussner, tras el estudio que presenta de la resurrección en el Antiguo Testamento, escribe: «En el judaísmo tardío no se concibe ciertamente el estar con Yahvé de un modo definitivo, si no es contando con la resurrección de entre los muertos, perteneciendo como pertenece el cuerpo a la esencia del hombre».

También Díez Macho llega a una conclusión parecida después de su estudio: «Es indudable que los judíos entendían por resurrección un hecho que afectaba radicalmente a lo que nosotros entendemos por "cuerpo", pues hablan de cuerpos devueltos por la tierra. pedidos al sepulcro, a las fieras... Mt 27, 22 expresamente dice que «los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de los santos que descansaban resucitaron y, saliendo de los sepulcros (después de la resurrección de Cristo), entraron en la ciudad y se aparecieron a muchos».

Con la mentalidad del judaísmo tardío no se concibe una salida del Sheol que no sea también una salida del sepulcro , por lo cual Ramsey reconoce que los apóstoles no habrían creído en la resurrección de Cristo, si hubieran encontrado su cuerpo corrupto.

Y es que el problema de la «antropología judía» no se puede dirimir sobre la mera base del significado de términos como basar y nefesh que, como sabemos, significan no dos partes distintas del cuerpo humano, sino todo el hombre en cuanto experimentable (basar) y todo el hombre en cuanto viviente (nefesh). Ahora bien, más allá de esta terminología, no necesariamente perfecta (pues el pueblo hebreo no tiene una conceptualización desarrollada en campo metafísico) se da una concepción teológica sobre la resurrección que, en el fondo, es más importante para conocer la antropología hebrea. De la terminología antropológica hebrea, dice Pozo que «no es un dato primariamente teológico, aunque consignado en la Escritura. Mucho más directamente teológica es la doctrina sobre el más allá. Y pienso que fue la progresiva revelación de un mensaje sobre el más allá, lo que impulsó e hizo evolucionar las concepciones antropológicas hebreas. Con ello quiero decir que no fue el estudio del hombre lo que determinó los límites de la escatología bíblica, sino ésta la que obligó a una más profunda visión teológica del hombre».

Así pues, el mismo Léon Dufour lo reconoce, en la tardía mentalidad judía no habrían creído en la resurrección de Jesús de haber encontrado su cadáver en el sepulcro. ¿Por qué? La respuesta es lógica: porque para ellos la resurrección afectaba al cadáver (nebeletan). Por ello podemos decir con Mussner que «en sí mismo el sepulcro vacío comprende la identidad del cuerpo del crucificado y del resucitado. En realidad la transfiguración del cuerpo de Jesús no es sino una situación cualitativa que presupone la identidad de un mismo cuerpo»

.

d) El alma en los salinos míticos

En los llamados salmos místicos (16; 49; 73) se da una evolución hacia el concepto de alma separada después de la muerte y presente en el sheol.

El salmo 49, 16 dice así: «Pero Dios rescatará mi alma del sheol, puesto que me recogerá». El término que se utiliza es el de nefesln, pero ahora nefesh cobra un sentido de mayor substantividad e individualidad. Mientras que el término refaim hace referencia a un plural anónimo, aquí se habla de mi alma, acentuando la relación de intimidad con Dios.

Esto hace pensar, afirma Coppens, en la convicción que el autor bíblico tiene de la subsistencia del alma separada más allá de la muerte. Pozo ve en ello una evolución del término de nefésln que, de ser usado en el mundo de la antropología de los vivos, pasa ahora a significar el alma que subsiste después de la muerte y viene a ser equivalente de psiché.

No obsta a ello el que, a veces, al alma en el sheol se le apliquen propiedades corpóreas, pues eso mismo ocurre en la primera reflexión griega sobre el alma que es calificada de inmortal, aun cuando no es todavía claramente espiritual. La reflexión filosófica sobre la espiritualidad del alma comienza fundamentalmente con Platón. Esta mayor substancialidad e individualidad del alma permite, frente al anonimato de los refaim, entender que la suerte de los justos, después de la muerte, es diversa de la de los impíos.

Se subraya también en el salmo 16, 10: «pues no abandonarás mi alma en el sheol ni dejarás que tu siervo contemple la corrupción», subrayando a continuación la felicidad del alma con Dios. El justo es liberado ya del sheol y llevado junto a Dios, de modo que el sheol queda reservado ya para los impíos (cuando en un primer momento, en el sheol habitaban unos y otros aunque a diferente nivel).

El salmo 16 introduce la esperanza en la resurrección corporal. El v 9: «mi cuerpo descansa en seguridad» es una alusión a la paz del sepulcro y la frase «no permitirás que tu siervo contemple la corrupción» es una esperanza en la resurrección. Es una esperanza aún imprecisa, confiesa la Biblia de Jerusalén, pero que preludia la fe en la resurrección (Dn 12, 2; 2 M 7, 11). Las versiones traducen fosa por corrupción. Que aquí se refiera a una resurrección del sepulcro parece incontrovertible por el hecho de que no se puede hablar propiamente de corrupción en el sheol. En el sheol hay una pervivencia, pero no sometida a la corrupción. De nuevo, pues, la esperanza de la resurrección del sepulcro implica que en el sheol hay un alma (identificable ahora con la psiché) con una mayor substancialidad e individualidad.

Es claro que la aparición del nefesh en el más allá (que Ruiz de la Peña acepta como sujeto de retribución) sólo se puede explicar por un cambio y una evolución en el sentido de alma espiritual. Un judío no podía aplicar el término de nefesh al más allá sino dándole el sentido de alma espiritual. ¿Por qué? Porque el nefesh, en la muerte, desaparece todo entero: el hombre vuelve al polvo y el aliento de vida torna a Dios, de donde salió (Sal 104, 29; Jb 34, 13-15). El judío no puede, pues, hablar de un nefesh sujeto de retribución en el más allá sin cambiarle el sentido hacia una alma o un yo que perdura.

Israel no tiene ciertamente una antropología filosófica, pero se ve obligado, por su creencia en el más allá, a hablar de un yo o alma espiritual que perdura. El término terreno de nefesh no le permite hablar del más allá, a no ser que cambie su sentido porque con la muerte del nefesh no queda nada. Y es que no se puede creer en el más allá sin creer en un elemento que, a diferencia del cuerpo que va al sepulcro, perdure y subsista tras la muerte. El nefesh perdura en el más allá y no por resurrección, pues nunca se dice de él que resucita.

E) El libro de la Sabiduría

De influjo helenístico, es testigo de la inmortalidad del alma. Quiere ser un libro de consuelo para los judíos piadosos, y sobre todo, para los perseguidos a causa de la fe. El consuelo consiste en que el piadoso, enseguida después de la muerte, no queda destruido, pues entra en posesión de la inmortalidad. El sujeto de esta inmortalidad es la psiché: «Pues las almas de los justos están en manos de Dios y no

les tocará tormento alguno» (Sb 3, 1). Poco antes se ha hablado del juicio de las almas puras (Sb 2, 22). La suerte de los impíos, es caer en el sheol y permanecer en él (Sb 4, 19).

Es discutible, a juicio de Pozo, si en el cap. 5, al hablar del juicio final, se supone la idea de la resurrección universal. Hay una tendencia a describir las almas con una plasticidad corporal. De todos modos, el problema es secundario, pues una resurrección final es compatible con la inmortalidad de las almas.

En todo caso, afirma Pozo, hay en el libro una clara escatología de las almas que, en lugar de ser considerada como una novedad, habría que colocarla en conexión con la evolución del término de nefesh en los salmos místicos.

Sin embargo, autores como Bückers , P Hoffmann y sobre todo Grelot han defendido que el trasfondo ideológico del libro es judío. Ruiz de la Peña, por su parte 7s, ha defendido que la inmortalidad que parece tener como sujeto al alma (Sb 2, 22; 3, 1) en realidad se refiere al hombre entero: Dios creó al hombre incorruptible (inmortalidad del hombre paradisíaco). En otras ocasiones (Sb 5, 15), son los justos el sujeto de la inmortalidad, no las almas de los justos. Por tanto habría que suponer que cuando se habla de las almas (Sb 3, 1) está suponiendo el término de nefesh; término que se refiere a la entera persona. Ésta es la opinión de Grelot. Es sintomático, además, continúa Ruiz de la Peña, que en el texto no se hable nunca de la muerte como separación del cuerpo y de alma, tan inseparable del esquema soma-psiché. El silencio del autor en este punto es de suma importancia.

Pues bien, a las objeciones así formuladas se podría responder que el hombre, hecho incorruptible por Dios, se ha hecho corruptible por la muerte que ha entrado en el mundo por la envidia del diablo (Sb 2, 24); pero claramente se especifica que es el cuerpo el sujeto de la corruptibilidad (Sb 9, 15). No todo el hombre muere, por lo tanto, y las almas de los justos están en manos de Dios. Y éste es el consuelo que ofrece el libro; no hay una destrucción completa del justo, (como piensan los impíos) de modo que sus almas gozan de Dios.

El que en algunas ocasiones se hable de los justos diciendo que reposan en la paz (Sb 3, 3) se explica por la intercambiabilidad de alma y persona en el sentido de continuidad de un sujeto que pervive . Fácilmente nosotros llamamos justos a las almas que gozan de la bienaventuranza. Hay una intercambiabilidad natural.

Por ello, si se afirma claramente que la muerte ha afectado al cuerpo (el cuerpo es lo corruptible: Sb 9, 15) se está hablando implícitamente de la muerte como separación de cuerpo y alma. Por esto no parece adecuado decir que es el concepto de nefesh el que aquí subyace, dado que no puede significar a todo el hombre, puesto que éste ha experimentado la muerte y la corrupción de su cuerpo. Pero es más, en Sb 9,15 aparece una visión claramente dual del hombre: «pues un cuerpo corruptible agobia al alma y esta tienda de tierra abruma al espíritu lleno de preocupaciones» (Sb 9, 15). Esta visión dual se encuentra en Mc 7, 11 y en la apocalíptica judía apócrifa.

El texto de Mt 10, 28 dice así: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no puedan matar el alma (psiche), temed más bien al que puede echar cuerpo y alma a la gehenna». G. Dautzenbera ha demostrado que aquí el término psiché hay que tomarlo por alma y no por vida-. El cuerpo puede ser matado, pero el alma no, lo cual corresponde a la dualidad cuerpo-alma. Decir por ello que aquí alma significa la persona entera no puede mantenerse, toda vez que va unido a cuerpo, como partes que se distinguen y contraponen. Recojamos de san Pablo un par de textos: Flp 1, 20-24 y 2 Co 5, 1-10. Flp 1, 20-24 dice así: «...y espero que en modo alguno seré confundido; antes más bien con plena seguridad, ahora como siempre. Cristo será glorificado en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte, pues para mí la vida es Cristo, y la muerte una ganancia. Pero si el vivir en la carne significa para mí trabajo fecundo, no se qué escoger... Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir y estar con Cristo, lo cual ciertamente es con mucho lo mejor; mas, por otra parte, quedarme en la carne es más necesario para vosotros. Y, persuadido de esto, sé que me quedaré y permaneceré con todos vosotros para progreso y gozo de vuestra fe, a fin de que tengáis por mi causa un nuevo motivo de orgullo en Cristo Jesús cuando ya vuelva a estar entre vosotros».

En este texto Pablo piensa en una reunión con Cristo inmediatamente después de la muerte individual y antes de la resurrección de los muertos que en toda la carta es colocada al final de los tiempos. Ese partir supone un dejar de vivir en la carne, mientras que la vida en el mundo es un vivir en la carne.

2 Co 5, 1-10 s'. En la primera parte de esta perícopa afirma san Pablo que «si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos un edificio que procede de Dios, una casa no hecha por manos humanas, eterna, en los cielos» (5, 1). La tienda de nuestra mansión terrena es sin duda nuestro cuerpo mortal (Flp 1, 23; 2 P 1, 14). El edificio que tenemos en el cielo es el cuerpo resucitado que, según el pensamiento escatológico de Pablo y por su referencia al estado de desnudez que supone la muerte, es el cuerpo que se recibe en la parusía.

La preferencia de Pablo es que la parusía le encuentre con vida (vestido) es decir, sin haber muerto previamente, de modo que sería revestido de aquella habitación celeste. No quiere que la muerte le sobrevenga antes de la parusía de modo que se encuentre «desnudo» cuando ésta llegue (5. 3). Es claro que este estar desnudo por la muerte significa un estado de privación del cuerpo.

Después del v. 8 Pablo expone su deseo de «salir de este cuerpo» para vivir en el Señor, cuando previamente había expresado el deseo de no morir y ser sobrevestido. Esto se entiende por un lado por la repugnancia natural a la muerte y por otro, a que, mirando la realidad con los ojos de la fe, vivir es habitar en el cuerpo estando ausentes del Señor, mientras que morir es dejar de habitaren el cuerpo para estar con el Señor (Flp 1, 23).

F) El texto de la congregación de la doctrina de la fe

Examinamos finalmente este texto porque en su conjunto abarca la escatología del alma separada y la resurrección final de los cuerpos. Es el texto que la Congregación para la doctrina de la fe publicó en 1979:

« 1) La Iglesia cree (cfr. el Credo) en la resurrección de los muertos.

2) La Iglesia entiende que la resurrección se refiere a todo el hombre: para los elegidos no es sino la extensión de la misma resurrección de Cristo a los hombres.

3) La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el yo humano carente mientras tanto del complemento de su cuerpo. Para designar este elemento la Iglesia emplea la palabra "alma", consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón válida para rechazarlo y, considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos.

4) La Iglesia excluye toda forma de pensamiento o de expresiones que haga absurda e ininteligible su oración, sus ritos fúnebres, su culto a los muertos; realidades que constituyen substancialmente verdaderos lugares teológicos.

5) La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera la "gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor" (DV 1, 4), considerada, por lo demás, como distinta y aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte.

6) La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de único, o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos».

El texto, como se puede ver, habla claramente de una escatología del alma separada sin el complemento de su cuerpo. Ese yo que perdura debe ser designado con el término de alma. La parusía tiene lugar al final de la historia, como algo distinto y aplazado respecto de la condición de los hombres

inmediatamente después de la muerte. Afirmar que el hombre después de la muerte goza de Dios en cuerpo y alma es poner en entredicho el privilegio de María en su asunción corporal a los cielos.

G) Conclusión

Hay un aspecto teológico que es a veces olvidado en la discusión actual sobre el tema de la escatología y que arroja una luz fundamental sobre el mismo: es el dato de que el reino de Dios tiene dos fases, la fase de incoación y la fase final. Pues bien, la escatología intermedia pertenece a la primera etapa del reino de Dios, de modo que hasta la parusía no se habrá vencido el reino de la muerte ni Cristo habrá extendido su dominio glorioso sobre todo el cosmos. La muerte será el último enemigo en ser vencido (1 Co 15, 26) y Cristo no extenderá su victoria definitiva hasta la parusía final (Rm 8).

Esto quiere decir que la visión de Dios por parte del alma separada no es el estadio final. El hombre, tras la muerte, entra a gozar directamente de la presencia de Dios que ya llevaba oscuramente por la gracia aquí en la tierra, pero aún no participa de la victoria final de Cristo sobre la muerte y el cosmos.

Ahora bien, no se puede decir que el eschaton haya tenido ya lugar, pues, aun siendo un acontecimiento trascendente, tiene repercusiones en la historia como la victoria sobre la muerte y el cosmos, lo cual ciertamente no ha sucedido aún. No podemos hablar del eschaton como algo que trasciende totalmente la historia, pues ello equivaldría a deshistorizarlo. Al igual que la resurrección de Cristo es una realidad que trasciende la historia, pero que ha dejado huellas en ella, la parusía del Señor tendrá repercusiones claras en el cosmos y en la historia. Por su resurrección Cristo se substrajo al poder de la muerte (dejando huellas en el sepulcro vacío y apareciendo a los discípulos), pero el mundo está aún sometido a la muerte y a la violencia. Sólo el eschaton transformará el mundo y la historia en una victoria definitiva.

Por lo tanto, no se puede decir que el hombre, que resucita tras la muerte, está en contacto ya con una realidad que no ha tenido aún lugar. Por otro lado, la hipótesis que propone Ruiz de la Peña de una sucesión discontinua por la que el muerto entraría por la resurreción en contacto directo y de golpe con el eschaton, ¿es una posibilidad real? Cabe ciertamente distinguir entre sucesión física (movimiento físico) y sucesión psicológica de los actos del espíritu, pero en todo caso es una sucesión continua de actos. Una sucesión discontinua, ¿en qué consiste? ¿dónde su funda? ¿cómo entenderla? ¿No es una contradicción hablar de una sucesión cuando de golpe nos traslada al eschaton? Alfaro, hablando de la visión beatífica dice que el hombre no pierde toda continuidad, una transición a actos de la voluntad y del amor creados («un tránsito de potencia a acto, un movimiento») pues es la movilidad radical propia de la criatura. De todos modos, lo decisivo es que el eschaton no ha tenido lugar aún, así como podemos decir también por constatación histórica que la resurrección de Cristo ha tenido lugar ya.

Dejando la cuestión de si la resurrección corporal al final de la historia aporta al alma un aumento intensivo o extensivo de la felicidad, lo cierto es que, siendo la muerte una violencia, el alma anhela la resurrección del cuerpo y la participación en el triunfo cósmico de Cristo por su parusía, que también afectará al alma. La plenitud de la visión beatífica después de la muerte se refiere al gozo que procura el objeto de la contemplación: Dios en sí mismo, no que el sujeto de dicha contemplación está completo. El alma separada no ha vencido aún la muerte, que es el último enemigo en ser vencido (1 Co 15, 26) de modo que en la parusía participará de la victoria total y plena de Cristo. Por otro lado, desde el punto de vista filosófico, ha quedado ya claro la posibilidad de subsistencia de un yo personal tras la muerte sin el complemento del cuerpo y la posibilidad de actos de conocimiento y amor. El conocimiento sensible que aquí procura el cuerpo es condición en la tierra de todo conocimiento intelectual, pero no es causa del mismo. Puede por tanto subsistir y conocer y amar el sujeto personal que pervive sin el complemento del cuerpo, esperando que en el gozo de Dios participe también el cuerpo propio tras la victoria final de Cristo sobre la muerte. Volvemos a repetir que la plenitud del gozo en la escatología intermedia se refiere al objeto contemplado: Dios en sí mismo, no a la plenitud del sujeto que contempla.

No ha llegado todavía la fase final del reino y ello repercute en la salvación misma. Si la salvación no ha llegado aún a su plenitud, es porque el reino no se ha completado en su etapa final. No podríamos entender además que el hombre gozara de una integridad total y de un triunfo total sobre la muerte y el cosmos, cuando el triunfo total de Cristo sobre la muerte y el cosmos aún no ha tenido lugar. Decíamos que, siendo el eschaton una realidad que se manifiesta en la victoria de Cristo sobre el cosmos y la muerte, no se ha realizado aún. La salvación no es aún completa y por ello el hombre, tras la muerte y antes del triunfo total de Cristo, no puede tener una salvación completa y definitiva.

Puede ser que todo este capítulo haya dejado en algunos la impresión de ser una vana especulación. ¿Qué más da que el sujeto que goza de Dios tras la muerte lo goce sólo en su dimensión espiritual o en su dimensión total? Sin embargo, la cuestión tiene enorme trascendencia por las siguientes razones:

1) La antropología moderna, lejos de ser un esfuerzo que facilita la comprensión de la fe, la desfigura gravemente, toda vez que cae en el fideísmo sobre el más allá al perder la certeza de un principio espiritual e inmortal que es el alma y la objetividad de las apariciones de Cristo.

2) Se trata de salvar el realismo cristiano de la resurrección de los cuerpos, tema que paradójicamente olvidan los llamados enemigos del platonismo.

3) Con la doctrina de la espiritualidad y la inmortalidad del alma no sólo se sustenta racionalmente la fe en el más allá, sino que se ponen las bases de una verdadera antropología y de una fundamentación de la moral. El cristiano tiene una visión trascendente del hombre y tiene que dar razón de ella, sin recurrir al postulado. Esto no significa que se defienda un dualismo, pues hay que distinguir siempre dualidad de dualismo. Cabe entender una unión hipostática del cuerpo y del alma, como ya hemos hecho.

4) No podemos deshistorizar el cristianismo. La resurrección de Cristo ha tenido ya lugar, pues ha dejado huellas en la historia; no así la parusía que coincidirá con la transformación del cosmos. Entre ambos acontecimientos hay un tiempo intermedio, (para vivos y para muertos) hasta que llegue la consumación del Reino con la venida última del Señor.

EL PROBLEMA TEOLOGICO DE LA HERMENÉUTICA

I. EL PROBLEMA HERMENEUTICO

El problema hermenéutico es un problema que afecta al conocer en cuanto tal y que tiene implicaciones no sólo de tipo teológico, sino también filosófico e histórico. No vamos a entrar ahora en toda su problemática, aunque sí en algunos de sus aspectos .

El problema, como tal, es fácil de sintetizar: «¿Cómo una doctrina del pasado, enmarcada en categorías socioculturales diferentes a las de hoy, puede ser presentada de forma inteligible al hombre de nuestro tiempo? ¿Hasta qué punto una verdad de fe ha de ser presentada en un ropaje lingüístico y cultural que ya no es el del hombre de hoy? Es la clásica distinción entre el contenido y el ropaje exterior; distinción que, por simple y evidente en teoría resulta enormemente difícil en la práctica. A veces, da la impresión de que el lenguaje cultural en el que viene envuelto el mensaje es como la piel del cuerpo, que lo envuelve sin que pueda ser arrancada de él, so pena de sufrir grave quebranto.

De todos modos, es cierto que hay que distinguir entre el mensaje o intención didáctica de un concilio y los presupuestos culturales. Es lo que decía Juan XXIII en la inauguración del Vaticano II: «Una cosa es la sustancia del "depositum fidei", es decir, de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa».

Si el mensaje pide nuestro asentimiento personal, no lo piden del mismo modo cada uno de los enunciados de un determinado concilio. Inevitablemente todo mensaje tiene que expresarse en unas categorías propias de la época, de modo que en toda afirmación van implicadas afirmaciones secundarias que no pueden pretender el mismo valor. Dicen Flick-Alszeghy: «Estas implicaciones revisten una particular importancia en una afirmación de fe que por sí misma se refiere siempre a la salvación, esto es, a un valor espiritual y sobrenatural, pero que sólo puede ser expresado mediante la analogía con las realidades materiales y naturales. Por eso el mensaje de la fe se formula siempre y necesariamente a través de referencias con el modo con el que se concibe al mundo en una época determinada».

Por ello, en principio, no se puede negar que un concilio haya expresado una verdad de fe en un contexto cultural determinado, pensando de forma espontánea y natural que ese era el único modo de expresar la verdad de fe. Sólo una revelación divina, observan Flick-Alszeghy, podría hacer entender que la verdad de fe y el contexto cultural en el que se expresaban eran separables. Pero el caso es que Dios no usa estos caminos. «El influjo del Espíritu Santo no corrige, por tanto, los presupuestos científicos, históricos, etc., con ayuda de los cuales anuncian la fe los Padres de la Iglesia (excepto cuando tales presupuestos son inconciliables con la fe), sino que hace enseñar de forma correcta la verdad salvífica, aun a través de cuadros gnoseológicos insuficientes».

Es evidente que nadie haría problema hermenéutico de un dogma de la Iglesia, si no fuera porque el contexto cultural ha cambiado. Es el cambio de situación de las ciencias naturales, el cambio cultural, el que hace surgir la pregunta. Para el Génesis y la carta a los Romanos e, incluso para Trento, el monogenismo era el modo natural de exponer la fe en el pecado original. El problema monogenismo-poligenismo ni siquiera se lo podían plantear. Pero el hombre de hoy, el cristiano de hoy, que quiere presentar la fe al mundo cultural en el que vive, no puede menos de hacerse la pregunta mencionada.

Ahora bien, ¿todo esto significa que no podemos conocer la verdad histórica, estando condicionada como está por presupuestos culturales de cada época? O, dicho de otro modo, ¿significa esto que las formulaciones dogmáticas no tienen un valor absoluto, válido para todos los tiempos? Veamos una serie de matices del problema.

II. PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS

a) En primer lugar. habría que dejar claro que el hombre de todas las épocas tiene capacidad de conocer la verdad objetiva. Sin esta premisa filosófica, sería imposible que una verdad valiera para siempre y el relativismo gnoseológico seria totalmente inevitable. Si los hombres de diversas épocas no pudieran conocer la verdad en sí y fueran esclavos de su mentalidad circunstanciada e histórica, no podrían entenderse entre sí.

No nos corresponde ahora entrar en el problema filosófico del conocimiento. Baste decir que filosofías de corte subjetivista, relativista o inmanentista que ya hemos estudiado son inconciliables con una fe que tiene pretensiones de servir de comunicación de una verdad absoluta, recibida de Cristo. No por casualidad, Pablo VI, en el Credo del Pueblo de Dios, comienza enseñando como premisa imprescindible que el hombre tiene capacidad de conocer la verdad objetiva: «A este propósito es de suma importancia advertir que, además de lo que es observable y lo descubierto por medio de las ciencias, la inteligencia, que ha sido dada por Dios, puede llegar a lo que es, no sólo a significaciones subjetivas de lo que llaman estructuras, o de la evolución de la conciencia humana».

b) Por supuesto que, tratándose de Dios y sus misterios, el hombre no puede alcanzar sino un valor analógico, válido pero imperfecto, susceptible por tanto de perfeccionamiento ulterior. Quien negare la analogía del ser se cerraría, por lo tanto, la posibilidad del conocimiento de lo divino.

c) Sentados los dos principios filosóficos anteriores, hay que recordar que el teólogo se mueve en el ámbito de la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio.

En este sentido, es preciso decir que la lectura de la Biblia hay que hacerla en el seno mismo de la Iglesia, no sólo porque ésta existió antes de que fueran escritos los evangelios, sino porque es ella la garante de la auténtica interpretación de los mismos. No se puede separar la Biblia de la Iglesia. Como dice Ratzinger, «la Biblia sin la Iglesia no es ya la palabra eficaz de Dios, sino un conjunto de múltiples fuentes históricas, una colección de libros heterogéneos... Una exégesis, que ya no vive ni lee la Biblia en el cuerpo viviente de la Iglesia, se convierte en arqueología... hay que leer la Biblia tal como es, tal como se ha leído en la Iglesia. desde los Padres hasta el día de hoy».

En efecto, el Vaticano I había enseñado al respecto que «en materias de fe y costumbres pertinentes a la edificación de la vida cristiana hay que sostener como verdadero sentido de la Sagrada Escritura el sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, que es la que tiene el derecho de juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras y por tanto nadie debe interpretar la Escritura Sagrada contrariamente a ese sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres».

Como dice el Vaticano II para que el Evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia, los apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos, «entregándoles su propio cargo de magisterio». Es un tema fundamental de la teología católica que en este punto difiere de la protestante: «La Tradición, la Escritura y el Magisterio, continúa el Vaticano II, están unidos y ligados de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» ". Por ello enseña el concilio que el «oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita. ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia, la cual lo ejercita en nombre de Cristo».

No quiere decir esto que el Magisterio imponga una determinada exégesis filológica en el sentido técnico de la palabra. ni que la exégesis tenga que decir todo lo que dice del dogma posterior, sino que, siendo dos entidades que vienen ambas del Espíritu Santo, en el fondo no pueden contradecirse. Más aún, el dogma podrá orientar positivamente el sentido último y profundo del texto.

El exegeta debe atender lo que los autores quisieron realmente enseñar y lo que Dios quiso comunicarnos mediante ellos, pero no deberá perder el sentido de la unidad de la Sagrada Escritura, porque uno es el sentido del designio salvador de Dios que culmina en Cristo. Es también importante que

no se usen métodos que impliquen filosofías inmanentistas, que se cierren de entrada a la trascendencia o nieguen la analogía del ser.

d) Es obligado también hablar aquí de la analogía de la fe. Para la intelección de un misterio de nuestra fe, es preciso tener en cuenta todos los misterios con los que está en íntima relación. Muchas veces será de esta conexión de donde se extraerá la luz que se necesita.

e) En relación con la distinción entre contenido y ropaje externo, es preciso recordar también que la Iglesia, cuando busca una formulación precisa (pensemos por ejemplo en el concilio de Calcedonia) sabe ya de antemano lo que quiere definir. Es decir, la formulación se limita a precisar los contornos de algo que, en el fondo, ya se conoce. Antes de encontrar la fórmula de las dos naturalezas unidas en la única persona sobre el misterio de Cristo, la Iglesia estaba ya persuadida de que en Cristo hay un solo sujeto que actúa, de doble condición, divina y humana. Por ello, la formulación viene a decir lo que en el fondo ya se sabía.

Esto viene a hacernos caer en la cuenta de que la formulación que se usa o las categorías que se emplean en un determinado momento no son tan condicionantes como se piensa, ya que, en el fondo, antes de su uso, había otro lenguaje válido. aunque no tan preciso.

De tal modo es esto así, que a veces ocurre que no es el ambiente cultural de una época el que crea la fórmula, sino que es la misma fe que ya se posee la que la crea. Éste es el caso del concepto de persona usado en Calcedonia y que, como distinto del de naturaleza, no existía en la filosofía helénica.

f) Queda también por decir que lo que, en un principio, pudo ser conocido como conclusión o implicación teológica, puede ser definido más tarde por la Iglesia, en la medida en que en ello vea algo irrenunciable para el mantenimiento de una verdad de fe. Éste es el caso de la transubstanciación. La iglesia la definió porque vio en ella la única forma de salvar la peculiaridad de la presencia eucarística; presencia que afecta al nivel del ser y no al de la acción.

g) Es también cierto que la Iglesia nunca ha pretendido que las formulaciones dogmáticas sean exhaustivas o las mejores posibles. De suyo, como todo lo humano que trata de hablar de los misterios de Dios, es perfectible, pero nunca en un sentido diverso del que encierran tales afirmaciones, como enseña el Vaticano 1: «El sentido de los dogmas sagrados que una vez declaró la Santa Madre Iglesia, hay que mantenerlo perpetuamente, y jamás puede uno apartarse de este sentido, so pretexto o en nombre de una más profunda inteligencia. Crezca pues y progrese amplia e intensamente la inteligencia, la ciencia y la sabiduría de cada uno como de todos, de los particulares como de la Iglesia universal, según el grado propio de cada edad y de cada tiempo; pero manteniéndose siempre en su propio género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia»

h) No cabe decir que lo importante es la realidad en la que se cree y no la formulación, interpretando mal aquello de santo Tomás «El acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la realidad» Ciertamente, la realidad es más imperante que la fórmula, pero es preciso decir que no cualquier fórmula sirve para conservar y garantizar el contenido auténtico de la realidad.

i) Ocurre además que, aunque la Iglesia use términos de una determinada época o cultura, no los usa, en su praxis magisterial, en el sentido técnico que tales términos tenían en el lugar filosófico de origen, sino en un sentido básico y fundamental, válido para todos los tiempos. Lo dice claramente Congar en estos términos: «el magisterio adopta expresiones de origen y de apariencias más o menos técnicos, solamente después de que un largo uso las ha desembarazado de un sentido demasiado particular y las ha hecho comunes». Es lo que ocurre por ejemplo con el término de substancia, aplicado a la Eucaristía, que no tiene el sentido técnico aristotélico de substantia, como compuesta de materia prima y forma substancial, sino el sentido más amplio y vulgar de realidad fundamental, en contraposición simplemente a la apariencia. Es simplemente la realidad ontológica. Ésta es la terminología que usa la Iglesia ".

Recordemos también a este propósito el párrafo de Pablo VI ya mencionado a propósito de la Eucaristía, sobre el hecho de que la Iglesia, en sus formulaciones, implica conceptos de valor básico y universal y no en el sentido técnico que tales palabras hayan podido tener en su origen de escuela.

j) Finalmente, digamos que los signos de los tiempos pueden contribuir a la profundización de la verdad de fe, no en el sentido de que sean determinantes de la verdad, sino sólo ocasión que obliga a la Iglesia a profundizar en su fe y a proponerla de forma más plena y concorde con los tiempos. No se puede negar en este sentido que las ciencias experimentales han contribuido, en el tema del pecado original, a este proceso de profundización en el misterio. La Iglesia no puede olvidar los signos de los tiempos, pero sería error no pequeño hacer de ello norma de la verdad de fe, cayendo en la fácil tentación del concordismo; tentación que a la larga siempre se paga. La prisa es siempre mala consejera.

La labor de la Iglesia y de los teólogos respecto a los signos de los tiempos, es discernirlos a la luz de la revelación: «Es deber permanente de la Iglesia, dice el Vaticano II, escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los permanentes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y ele la vida futura y sobre la mutua relación de ambas».

Según lo arriba dicho de que los signos de los tiempos no son fuente sino ocasión de profundizar la revelación, es preciso añadir que lo propio de la teología es entender la fe; sólo así se puede acomodarla a los tiempos. El fácil concordismo con los signos de los tiempos suele llevar por malos derroteros; sin embargo aquel que ha entendido, en la medida de lo posible, el mensaje cristiano, tiene el poder de hablar para todo tiempo. En este sentido, la meditación y la contemplación han de preceder al ansia apresurada de responder a los signos de los tiempos. Si no se ha entendido el mensaje, no se podrá responder a ninguna época.

EL PROBLEMA DEL SOBRENATURAL

Tratar del problema del sobrenatural en una obra de carácter filosófico no carece de sentido, dado que permite entender una de las claves del cristianismo. La creación fue hecha en Cristo y para Cristo (Ef 1, 1-14; Col 1, 15-20), de modo que el primer hombre poseyó la participación en la filiación del Hijo, que un día habría al encarnarse, por el don anticipado del Espíritu.

Pero la elevación crística, absolutamente gratuita, no merma en nada el valor de la creación y de la naturaleza humana creada, que queda asumida pero nunca destruida. El cristianismo, que no es una filosofía, implica una filosofía por el valor de la creación y de la naturaleza humana creada.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Pero, con el tiempo, habría de plantearse el problema de si esa gracia dada desde el inicio al hombre en virtud de los méritos de Cristo, era algo meramente fáctico o algo sin lo cual el hombre no podría ser entendido en modo alguno. El problema comenzó a plantearse a partir de santo Tomás. Una vez que, con el concepto desarrollado de naturaleza, se había alcanzado una comprensión filosófica del hombre, se preguntaba si la llamada de Dios en Cristo es algo que corresponde a dicha naturaleza o algo indebido a ello.

Es cierto que, de hecho, el hombre ha sido creado para la visión beatífica con la única alternativa posible de aceptar o rechazar a ese Dios de la gracia. Sin embargo, la razón humana quiere entender más y se pregunta si lo que es de hecho una elevación sobrenatural es también un constitutivo esencial del hombre como criatura intelectual o no. Si lo es, entonces la esencia del hombre es estar divinizado y vivir la vida intratrinitaria de Dios. La gratuidad de la gracia queda entonces perdida. Por el hecho de crear una criatura intelectual, Dios estaría ya obligado a comunicarle su intimidad intratrinitaria. Dios puede crear o no una criatura intelectual; pero, si lo hace, tendría que comunicarle su intimidad intratrinitaria.

La consecuencia de ello es que, por un lado, todo queda reducido a la gracia, y si todo es gracia, nada es gracia. El hombre queda reducido a un medio que la gracia se procura como elemento interno de sí misma. El hombre pierde así su legítima autonomía. La gracia lo invade todo tan profundamente, que hace perder al hombre su autonomía, toda vez que la gracia es una exigencia propia del hombre como criatura intelectual, sin la cual ni siquiera sería pensable.

Pero cabe también el extremo contrario, representado por Cayetano. Frente a Bayo, que sostenía que la gracia y los dones que tuvo Adán eran algo constitutivo de su naturaleza, quiso defender la absoluta gratuidad del orden sobrenatural, no sólo admitiendo la posibilidad de que el hombre podía haber sido creado como naturaleza pura, sino negando que en el hombre haya un apetito natural de la visión de Dios (que santo Tomás admitía). De ese modo, lo sobrenatural, la vida de la gracia, aparece como algo extrínseco y yuxtapuesto al hombre, el cual podría haber realizado un fin natural y pleno de su propia existencia.

El problema se mueve, pues, entre dos extremos:

• el extremo extrincesista, representado por Cayetano, que reduce la gracia a algo ante lo cual el hombre queda totalmente indiferente y hace del problema natural-sobrenatural una yuxtaposición;

• el extremo inmanentista, que de una forma u otra identifica la gratuidad de la gracia con la creación. Son muchos los caminos que han conducido de una u otra forma a esta identificación.

1. La Escritura y los Padres

Este planteamiento que se hace real a partir del concepto de naturaleza, elaborado en la escolástica, era ajeno tanto a la Escritura como a los Padres.

El centro de la predicación de Cristo es la llegada del reino de Dios, de la salvación definitiva que llega en él para la humanidad y que coincide con su propia persona. Tiene el reino la doble dimensión de insertarnos en la filiación divina (dimensión elevante) y la de liberarnos del pecado y de la muerte

(dimensión sanante). Uno entra en el reino en la medida en que, por la conversión, acepta ese don que Cristo le ofrece.

No cabe duda de que, en el evangelio, el reino de Dios aparece como un don absoluto e indebido. Se subraya el origen trascendente del Reino al dar a entender que proviene de lo alto y que su llegada no se debe, desde luego, a los esfuerzos humanos. Las disposiciones que se requieren para acogerlo resaltan su carácter religioso: la conversión y la fe.

Según explica Jesús, el Reino es la llegada de la salvación y el amor del Padre. Supone en principio la comunicación de Dios con el hombre más que la dominación o el poderío, la paternidad de Dios más que el triunfo humano. Implica, desde luego, una nueva idea de Dios en clara contraposición a la idea que tenían los fariseos. El reino de Dios no es otra cosa que la misericordia del Padre ofrecida ahora a todo hombre gratuitamente, independientemente de todo mérito, de toda condición de raza, lengua o posición social. Todos son llamados al Reino; particularmente los que, en opinión de los fariseos, no merecían el amor de Dios: publicanos, mujeres de mala vida, gente despreciable desde la condición humana. Para entrar en el reino no se necesita ni siquiera ser judío: «Os digo que muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán en la mesa de Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino» (Mt 8, 11).

San Juan traduce esto con el término de «vida eterna»: «el que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que rehúsa creer en el Hijo no verá la vida eterna»(Jn 3, 36). «Vosotros no queréis venir a mí para tener vida eterna» (Jn 5, 40). La vida eterna es el gran don que Dios nos hace de sí por medio de Cristo y que el hombre recibe gratuitamente. San Pablo, por su lado, habla del amor de Dios en Cristo que es el mayor don imaginable (Rm 8, 32) y para el que el hombre no puede invocar derecho alguno (Rm 5,6-10).

Pero, en todo ello, se trata del don de Dios en Cristo que se da de hecho al hombre pecador, el cual no puede salir, por sí mismo, de su postración. No se trata, en ningún caso, de relacionar ese don de Dios con el hombre en cuanto tal, con su «naturaleza». No se plantea, por tanto, el problema del sobrenatural. La creación ha sido hecha en Cristo (Col 1, .15-20; Ef 1, 1-14) y en él encuentra el hombre su salvación.

Tampoco los Padres hablan de un orden sobrenatural para distinguirlo de otro natural. Los Padres ven la creación como comienzo de la salvación y tienen una perspectiva unitaria: la creación, hecha en Cristo y que culmina en Cristo. No se plantean partir de una naturaleza abstracta para entender la gratuidad del orden sobrenatural.

El problema se plantea a partir de santo Tomás, una vez que se ha elaborado el concepto de naturaleza humana con la contribución del aristotelismo. A partir de ahí se comienza a hablar de lo que es debido a la naturaleza en cuanto tal y de lo que la trasciende de tal forma que sólo como don lo puede recibir. El problema se plantea en la relación que tiene el don de Dios en Cristo con la naturaleza del hombre.

2. El problema del sobrenatural y el pecado

Indudablemente, la gracia divinizante es al mismo tiempo redentora del pecado y se dirige al hombre pecador. No se puede pasar por alto esta realidad. Sin embargo, una consideración del problema de la gracia sobrenatural en relación únicamente a la situación de pecado sería insuficiente por estas tres razones que aporta Alfaro:

Porque la gracia, además de ser redentora, es divinizante, y por ello hay que verla en relación con la naturaleza del hombre para entender cómo, al tiempo que la asume, la eleva y la sublima.

Porque la condición del hombre como pecador no puede llevar a la comprensión última de la trascendencia de la gracia. Debajo incluso del pecado, en el hombre hay una capacidad de ser interpelado por la gracia: su carácter de criatura intelectual, que no se pierde con el pecado y que incluso es la condición de posibilidad del mismo pecado. Si desde su situación de pecado el hombre puede oír la llamada de Dios, quiere decir que el pecado no ha destruido totalmente la apertura fundamental a Dios que constituye al hombre como espíritu.

Porque en la visión (que es la consumación de la gracia) ya no se da la realidad del pecado. Por ello, para entender la gracia como sobrenatural y divinizante, no se puede tomar como punto de partida el pecado, sino algo más profundo.

En una palabra, en el problema natural-sobrenatural se considera la dimensión elevante de la gracia más que la sanante, dado que se quiere entender cómo la gracia diviniza al hombre en su naturaleza creada, que no queda suprimida por el pecado.

3. El Magisterio de la Iglesia

Podríamos resumir así las declaraciones del Magisterio sobre el problema que nos ocupa:

a) Las declaraciones y definiciones del concilio de Trento, que perfilan la doctrina sobre la justicia original, el pecado y la justificación y afirman el carácter real e intrínseco del don de la gracia (D 1510-1516; 1520-1583).

b) La definición frente a Bayo y Jansenio del carácter gratuito -no debido en modo alguno a la naturaleza- del estado de justicia original (D 1901-1927; 2435-2437.2616)

c) La reafirmación del carácter sobrenatural del cristianismo frente a los diversos naturalismos de la época moderna. En el orden del Magisterio, esto tiene lugar, sobre todo, en diversas declaraciones sobre el carácter sobrenatural de la revelación, en el concilio Vaticano 1(D 3004-3007).

En el Vaticano I se afirma el hecho de una revelación sobrenatural y positiva, que tiene a Dios como autor y causa. el cual, de modo gratuito, se ha revelado a sí mismo y los eternos designios de su voluntad. Esta revelación conviene a la bondad y sabiduría de Dios, para que las verdades religiosas del orden natural fueran conocidas sin dificultad. En cambio. es de necesidad absoluta para que el hombre conozca el fin y los medios del orden sobrenatural al que ha sido elevado. En este sentido, la revelación es de necesidad absoluta.

d) Saliendo al paso de los equívocos que había creado la «Nouvelle théologie» en torno al problema del sobrenatural, la encíclica Humani generis, de Pío XII (año 1950), afirma que desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural quienes opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica (D 389 1).

II. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO

1) Santo Tomás

En santo Tomás el planteamiento del problema nace con la incorporación del concepto filosófico de naturaleza. El punto de referencia de lo sobrenatural viene a ser así lo que supera y trasciende la naturaleza humana. Parte sobre todo santo Tomás de la fe: el fin último y único es de hecho para el hombre la visión beatífica y sobrenatural de Dios. Y a partir de ahí comienza su especulación. En síntesis, su posición es ésta: en el hombre no hay más que un fin último (1-II, q.1, a. 4), negando que en el hombre pueda haber varios fines últimos. Todo otro fin intermedio no es definitivamente último.

Este fin último que constituye la felicidad del hombre es la visión de Dios: «Es imposible que la felicidad del hombre esté en algún bien creado. Pues la felicidad es el bien perfecto, lo que calma totalmente el apetito; de otro modo no sería la felicidad si quedara todavía algo por apetecer. Ahora bien, el objeto de la voluntad que es el apetito humano es la verdad universal (universale verum). De aquí resulta que nada puede colmar la voluntad del hombre sino el bien universal (universale bonum). Lo cual no se encuentra en criatura alguna, sino sólo en Dios: porque toda criatura tiene una bondad participada. Por eso sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre».

El fin último para el hombre es, pues, Dios increado, del que gozaremos en el cielo por la visión contemplativa, visión sobrenatural (1 Jn 3, 2) (q. 3 a. 8).

Pero el hombre tiene una capacidad para este fin último, no en el sentido de que pueda por sus propias fuerzas llegar a él, sino porque nada de este mundo puede saciar su apetito y así dice que la voluntad tiende a la visión «naturaliter» (q. 5, a. 8, ad 2). Hay, pues, en el hombre un apetito natural de la visión de Dios. Pero no se da una exigencia de ese fin. Santo Tomás habla de un solo fin último, pero

habla de dos perfecciones para el hombre: junto a la perfección última que es la visión sobrenatural (nunca habla de visión natural), habla también de una felicidad imperfecta que el hombre puede tener en esta vida y que puede conseguir por su capacidad natural (q. 5. a. 5) 6.

Santo Tomas no habla explícitamente de la hipótesis de la naturaleza pura, pero la supone al admitir una doble perfección en el hombre (de la cual sólo una es plena).

Salva así santo Tomás la inmanencia de lo sobrenatural en el hombre por el apetito natural de la visión; y la trascendencia del mismo, dado que no aparece como una exigencia. Con esta teología, se toma conciencia de la total gratuidad del don de Dios; pero cada vez más el punto de referencia será una noción abstracta de naturaleza. Ya no se partirá, anota Ladaria , del hombre histórico como condición de posibilidad para el don que Dios le hace de sí, sino de la noción abstracta de naturaleza.

Esta perspectiva se hace más radical en la teología de Cayetano. Cayetano tenía frente a sí la postura de Bayo, que pretendía que la gracia y los dones de Adán eran algo constitutivo de su esencia, de modo que, perdidos, el hombre ha quedado arruinado y corrompido. Cayetano tiene naturalmente una intención: defender la gratuidad de la gracia. Y para ello no sólo habla explícitamente de la posibilidad de la naturaleza pura, sino que niega totalmente la existencia en el hombre de un apetito natural de la visión, porque ello comprometería la gratuidad de la misma. Un apetito no puede existir en vano y para que no exista en vano, la perfección que desea tiene que ser. Si existiera en la naturaleza racional un apetito innato de lo sobrenatural, lo sobrenatural tendría que ser: de lo contrario podría frustrarse definitivamente un apetito natural. El apetito innato incluye, según Cayetano, una exigencia ontológica de su objeto: la razón de ello, recuerda Alfaro, está en que no puede existir en vano ni quedar definitivamente frustrado. Por consiguiente, no existe en la naturaleza racional un apetito innato de la visión de la esencia divina: no puede apetecerse naturalmente sino lo que está al alcance de las fuerzas de la naturaleza.

La potencia obediencial queda así reducida a mera capacidad receptiva, con una ausencia de inclinación natural hacia la visión. Queda, pues, salvada perfectamente la gratuidad del orden sobrenatural, de modo que el hombre podría haber quedado en estado de naturaleza pura.

El problema es que en Cayetano se salva la gratuidad del orden sobrenatural haciendo de éste algo totalmente indiferente para el hombre, construyendo así dos pisos: el orden natural y el orden sobrenatural, que se le añade de forma totalmente extrínseca.

La introducción del concepto de naturaleza pura determinará ya la presentación futura del sobrenatural haciendo de ella no sólo una hipótesis sino un punto de partida para entenderlo: lo sobrenatural se definirá de modo negativo: aquello que no pertenece a la naturaleza, la cual tiene naturalmente sus propios fines y sus propios métodos. Lo sobrenatural aparece así como un añadido exterior. Se salva bien la trascendencia de lo sobrenatural manteniendo la perfección de la naturaleza dentro de su orden, pero al precio de ver lo sobrenatural como un añadido que no lleva a plenitud la existencia humana.

Por supuesto que no se ve ya a Cristo como clave de comprensión de todo lo creado, Alfa y Omega de la creación. No se subraya la unidad y la conexión del designio salvífico de Dios en Cristo desde el principio al fin de la creación. La concepción del sobrenatural es sólo negativa: lo que no pertenece a la naturaleza.

La posibilidad de una naturaleza pura fue recogida por el Magisterio de la Iglesia contra Bayo (D 1955); no así la negación del apetito natural de la visión.

Y mientras Cayetano salvaba la gratuidad del orden sobrenatural, el protestantismo, Bayo y el jansenismo lo ponían en duda al hacer de la gracia algo perteneciente a la esencia del hombre o, al menos, parte integrante de la misma. Cayetano representa el polo de la absoluta afirmación de la trascendencia de la gracia (hasta extremos inaceptables), y el protestantismo y el jansenismo el polo de la extrema inmanencia, ya que hacen de lo sobrenatural en el paraíso un elemento constitutivo del hombre, sin el cual el hombre queda destruido.

2) Teilhard de Chardin

Con la venida de los tiempos modernos la posición de la teología va a recuperar el deseo natural de la visión de Dios y la perspectiva de la creación en Cristo que la escolástica había dejado de lado.

Teilhard, por su parte, presentará lo sobrenatural partiendo de su idea de la evolución. En varios pasajes de sus escritos Teilhard parece presentar la encarnación como el punto culminante de la evolución permanente de la creación. Su visión de la evolución como marcha ascendente de la materia hacia la vida, hacia la conciencia y, finalmente, hacia Cristo, le hace ver a Cristo como el culmen del proceso evolutivo de la «unión creadora».

Es cierto que en Teilhard no aparece claro si la encarnación se presenta como conveniente o como rigurosamente necesaria para culminar la marcha ascendente de la evolución. Se trata de una ambigüedad más (e importantísima) de su método. Hacer de la encarnación de Dios en el mundo una exigencia de la evolución será una extrapolación injustificable desde la ciencia y desde la filosofía, pero sobre todo desde la fe cristiana, la cual confiesa que la encarnación de Dios es un acto de la absoluta y gratuita condescendencia divina y que jamás puede ser debida al proceso evolutivo de la creación.

De todos modos, la perspectiva paulina de la creación en Cristo podrá ser recuperada de nuevo con la aportación de Teilhard.

3) H. de Lubac

La postura de H. de Lubac supone un giro radical en la comprensión del problema del sobrenatural y al que dedicó dos obras: Surnaturel (1946) y Le mistere du surnaturel (1965).

Su postura se define contra la posición tradicional que consideraba la naturaleza y la vocación en Cristo como dos órdenes yuxtapuestos y paralelos, hablando de una naturaleza perfecta que tiene sus propios fines y respecto de la cual lo sobrenatural vendría como un añadido.

Prescinde del concepto de naturaleza pura, porque el hombre no tiene más fin real que la visión de Dios. Hablar de naturaleza es hablar de otro orden de cosas y de otra humanidad. Hay que partir del hombre concreto que de hecho está llamado a la comunión con Dios en Cristo y, en este sentido, hay que salvar tanto la capacidad que tiene el hombre para la visión como la trascendencia del orden sobrenatural. Y esto se ha de hacer, no imaginando un yo previo a la gracia, un yo perfectamente constituido y que, después, es llamado a la gracia'. No, es justamente al revés, en el sentido de que, porque Dios nos ha llamado a su comunión en Cristo, por eso nos ha creado. Hay un designio unitario por parte de Dios: llevarnos a su comunión en Cristo. No hay nada en el hombre previo al don de Dios. Y si nos ha creado, es porque nos ha pensado en Cristo.

La finalidad que Dios ha querido es la finalidad sobrenatural: es el sobrenatural el que suscita la naturaleza antes de invitarla a acogerlo. Dicho de otra forma, porque Dios ha querido que fuéramos para él, ha querido que fuéramos. Creando el alma humana, la ha destinado al fin sobrenatural, Dios ha dispuesto en ella una aptitud natural para esta vida sobrenatural. Es el fin el que produce los medios. El hombre es imagen (natural) de Dios porque Dios lo ha querido para su semejanza (sobrenatural). No hay, por tanto, exigencia; el que quiere el fin, pone los medios. Porque hemos sido elevados al fin sobrenatural, por eso Dios nos ha hecho capaces de ello.

Por ello admite claramente el deseo natural del hombre de la visión beatífica, que es en el hombre un deseo profundo y constitutivo de su naturaleza en vistas a la comunión que le quiere dar Dios en Cristo: deseo que no es en mí un «accidente» cualquiera. No me proviene de una particularidad, quizá modificante, de mi ser individual o de una contingencia histórica como efectos más o menos transitorios. A mayor razón no depende en absoluto de mi querer deliberado. Está en mí por el hecho de que pertenezco a una humanidad actual, a esta humanidad que está, como se dice, «llamada». Porque la vocación de Dios es constitutiva. Mi finalidad, de la que este deseo es expresión, está inscrita en mi mismo ser, tal como ha sido puesto por Dios en este universo. Y por voluntad de Dios yo no tengo otro fin

real, es decir, realmente asignado a mi naturaleza y ofrecido a mi adhesión (sea la que sea la forma en que esto se verifique) que el «ver» a Dios.

En una palabra, es Dios mismo el que me ha dado ese deseo con vistas a Cristo. Pero esto no compromete la gratuidad del orden sobrenatural. De Lubac cree que se puede hablar de dos gratuidades en el hombre: la gratuidad de la creación y la gratuidad de la llamada a la visión beatífica: por una, me da el ser y, por otra, la gracia, que son dos modos de participar en la bondad divina: la datio y la donatio; pero sin olvidar que Dios me ha creado porque me quería elevar en Cristo: porque Dios ha querido que fuéramos en él, por eso ha querido que fuéramos.

Ahora bien, no admite que a esa doble gratuidad corresponda un doble fin. Eso no, la finalidad es algo que determina constitutivamente los medios, y, en este sentido, la visión beatífica no se explica apelando a la naturaleza, sino que la naturaleza se explica por lo sobrenatural: «Es el fin el que es primero y el que reclama y recluta los medios».

No se puede, por tanto, hablar de una naturaleza que tuviera un fin natural y que consistiría en un perfeccionamiento continuo. Citando a J. De Montcheuil y a F. Ravaisson, dice que un progreso, que no se acerca nunca realmente al fin último, no es tal progreso y. por tanto, desestima la propuesta. El único fin posible es el sobrenatural, aunque éste sea por definición totalmente gratuito.

A nuestro modo de ver, la postura de De Lubac tiene la ventaja de partir no de una naturaleza considerada en sí misma, sino del único fin al que ha sido elevado de hecho que es la visión beatífica que Dios nos ha concedido en Cristo. Supera bien el extrinsecismo de la posición de Cayetano en la medida en que recupera el apetito natural de la visión beatífica. Ahora bien, en la medida en que habla de un único fin posible (el sobrenatural), viene a comprometer la gratuidad del mismo. No deja de ser contradictorio afirmar que el hombre tiende al fin sobrenatural como a un don gratuito y sostener que es el único fin posible. porque entonces vendría exigido por la misma condición que el hombre tiene como ser creado. Estamos de acuerdo en que no puede haber para el hombre dos fines plenamente últimos; pero puede haber en el hombre un conocimiento mediato de Dios y un amor a él como creador de todo, sin que ello implique la exigencia de participar en la vida trinitaria. Ese fin posible y nunca último es el que le corresponde al hombre como criatura, ya que la creación, por sí sola, no da al hombre una relación diferenciada con las personas divinas, puesto que la creación viene de la Trinidad como un único principio.

Además, la hipótesis de la naturaleza pura no es una pura abstracción inútil, sino algo útil para comprender la misma realidad histórica del hombre. De la misma manera que me pregunto por el ser del hombre: si es un ser meramente fáctico o necesario, y al saber que es contingente, deduzco que podía no haber existido, me pregunto también si la destinación al orden sobrenatural es meramente fáctica o necesaria. De Lubac, al afirmar que nuestro deseo natural de ver a Dios es absoluto, pone una conexión de necesidad y, lógicamente, no admite la hipótesis de la naturaleza pura. Ahora bien, si nuestro destino a la visión es meramente fáctico, entonces se deduce claramente la hipótesis de la naturaleza pura.

Además, la gracia es divinizante y dependiente de la encarnación de Cristo. Por ello deduzco que, como criatura, podía haber existido sin ella. No parto de la creación para considerarla como algo previo a la elevación, sino que parto de la elevación concreta, y viendo que esta elevación concreta es meramente fáctica (como lo es el orden de la encarnación). deduzco que podía haber existido sin esa elevación. No parto, pues, de la naturaleza pura como hipótesis, sino que parto de lo real, deduciendo de esta realidad puramente fáctica la hipótesis de la naturaleza pura. Y ésta es una deducción necesaria. Lo cual no significa que entonces podría haber en el hombre dos fines últimos: el natural y el sobrenatural. Como veremos más adelante, en el hombre sólo es posible un fin plenamente último.

En efecto, De Lubac habla de dos gratuidades, pero después las reduce a una: la gratuidad de lo sobrenatural. Toda vez que no concede al hombre creado y en cuanto creado una finalidad propia, le suprime su autonomía, dado que le convierte en medio de un fin sobrenatural. Pero ¿qué es una naturaleza sin un fin propio y autónomo, dado que el fin es la realización (entelequia) de la propia naturaleza?

De Lubac lo entiende todo desde un fin sobrenatural, y lo natural queda reducido a un medio para tal fin. Sólo hay gracia, el hombre es constitutivamente sobrenatural. No hay naturaleza del hombre con un fin propio. Dios hizo al hombre en vistas a la gracia y determinado en su ser por la gracia, de tal modo que sin ella el hombre no se realiza como tal. Es la permanente contradicción de De Lubac: el hombre tiende necesariamente a la gracia como único fin posible y tiende a ella como don. Ésta es su contradicción. Y no se puede replicar que las cosas del amor son así, porque las cosas del amor, siempre gratuitas, no son contradictorias.

Que la finalidad del continuo perfeccionamiento no sea tal finalidad porque de hecho no se acerca a la visión no convence en absoluto, porque siempre hay progreso respecto al punto de partida. Un hombre con mil dólares es más rico que uno con cien, aunque ninguno de ellos, por mucho que sumen, pueda llegar al infinito. Hay, por tanto, un progreso continuo en el perfeccionamiento continuo.

Siempre sería posible la existencia de una religión natural, en la que el hombre hubiera tenido un conocimiento mediato de Dios, siempre perfectible. Ese Dios creador sería el fundamento de la dignidad humana y base de una ética natural. ¿Quiénes somos nosotros para decirle a Dios: tú puedes crear o no, pero si nos creas, sólo puede ser para hacernos partícipes de tu vida intratrinitaria? Una cosa es que de hecho haya sido así (existencial crístico) y otra que necesariamente tenga que ser así.

4) Alfaro

La encíclica Humani Generis (1950) que exigía el mantenimiento de la hipótesis de la naturaleza pura contra la Nouvelle Theologie, de la que formaba parte De Lubac, motivó que el padre Alfaro dedicara su tesis doctoral a mostrar que tal hipótesis no provenía sólo de Cayetano, sino que era patrimonio común de teólogos anteriores. Más adelante habría de dedicar varios trabajos a la tarea de sistematización del problema. Alfaro mantenía la tesis de la naturaleza pura, pero faltaba integrar en ella el deseo natural de la visión.

Parte Alfaro de que el sobrenatural es una auténtica divinización del hombre, que se realiza en dos fases: la fase de la vida de la gracia y la fase de la visión beatífica, que es su plenitud. Alfaro trata de impostar el problema a partir de la visión, que es el supremo analogado de la vida sobrenatural. Pero ¿en qué sentido la visión beatífica diviniza al hombre? Para entenderlo hay que introducir la categoría de hombre como criatura intelectual; la visión diviniza al hombre en cuanto que le lleva, como criatura intelectual, a una perfección que no le corresponde y sin la cual podría haber sido creado.

Pero Alfaro no se queda ahí. Quiere mostrar cómo el sobrenatural de la visión beatífica no es algo indiferente al hombre, dado que éste tiene una habitudo ontológica. una tendencia hacia él. Y hace así un análisis de la inteligencia y de la voluntad humanas.

Por la inteligencia el hombre puede alcanzar un conocimiento mediato y analógico de Dios, que deja en él un deseo de más, ya que no apaga su deseo de conocer a Dios en sí mismo, en su intimidad. Así el hombre no puede alcanzar su descanso definitivo hasta la inmovilidad perfecta que sería para él la visión de Dios. Lo mismo ocurre con la voluntad, que no puede inmovilizarse completamente en ningún objeto de este mundo, ya que nunca sacia su apetito del bien supremo del que gozaría sólo en la visión beatífica.

Pero el hombre que desea el bien y el ser infinito no tiene fuerzas activas para llegar a él, más bien, está abierto a él como una posibilidad. Es un apetito, por lo tanto, que no incluye una exigencia ontológica. Incluye la posibilidad de la visión, pero no la necesidad o exigencia de la misma. Está ordenado a ella como a una posibilidad, que será una realidad en la hipótesis de que Dios se lo quiera conferir voluntariamente. Aunque dicho apetito no se saciase, no sería inútil, dado que seguiría siendo el motor, el presupuesto ontológico y último de toda actividad cognoscitiva y volitiva del hombre.

Sin la visión, el hombre podría tener una felicidad natural porque podría conocer y amar naturalmente a Dios a través de las cosas creadas, perfeccionarse en ese conocimiento y amor, desarrollando todo su dinamismo natural dentro de la posesión análoga y mediata de Dios. Este desarrollo de su dinamismo natural no podría menos de comportar la consiguiente fruición. El espíritu creado viviría el gozo de crear su propia felicidad (sin llegar a la plena intuición del absoluto) en un

movimiento de progreso y superación indefinidos. Pero, por otro lado, es claro que esta felicidad natural no sería la felicidad perfecta y última posible. dado que el hombre podría aún buscar más. aspirar a más.

Dios pudo dejar al hombre en una felicidad natural sin elevarlo a la visión (absoluta gratuidad de lo sobrenatural). Llegar a la inmovilidad supondría superar la ley de la creaturalidad; pero, por otro lado, el hombre aspira a ella como a una posibilidad, ya que tiene un deseo de infinito que no puede satisfacer plenamente por sí mismo (inmanencia de lo sobrenatural).

No hay, pues, dos fines plenamente últimos: el hombre es sólo últimamente finalizable en la visión beatífica, pero cabe que gozara de un fin natural que, sin ser plenamente último, constituiría una auténtica felicidad para el hombre.

Así salva Alfaro la trascendencia y la inmanencia de lo sobrenatural. La gracia no es un mero accidente, algo que se yuxtapone a la psicología humana, porque, en el fondo el hombre desea una plenitud que, de alcanzarla, lo perfeccionaría totalmente. Pero. al mismo tiempo, apetece la visión de Dios que no puede alcanzar por sí mismo, porque supondría superar la ley de la creaturalidad y que sólo como don puede recibir.

Esta tesis la mantiene también Alfaro en 1973, pero poniendo más de relieve que la autocomunicación de Dios en Cristo, la gracia, se nos da en conexión y en virtud de la Encarnación de modo que, si no se salvara la gratuidad del orden sobrenatural (en la hipótesis de la naturaleza pura), se comprometería la gratuidad de la Encarnación.

La tesis de Alfaro supera, por tanto, el extrinsecismo de Cayetano, que había olvidado el deseo natural de la visión, y el exceso de De Lubac, que no admite otro fin posible para el hombre que la visión, comprometiendo así su gratuidad. Ha partido, por otro lado, no de la consideración de la naturaleza humana, sino de la gracia en su consumación que es la visión y de su conexión con la encarnación.

5) K. Rahner

Rahner se basa en la voluntad salvífica y universal de Dios, en virtud de la cual Dios se da a todo hombre en su propia intimidad personal. Es la gracia que da a todo hombre en virtud de la Encarnación de Cristo.

Ahora bien, en virtud de esta autodonación de Dios al hombre, se crea en él un existencial sobrenatural que puede ser entendido como revelación. Veamos, pues, en qué consiste este existencial sobrenatural que no es sólo el don de la gracia, sino la elevación gratuita del dinamismo trascendental natural de la persona humana en cuanto que el hombre se hace capaz de orientarse directamente a la visión. El existencial sobrenatural no es sólo la gracia (ni la apertura natural trascendental del hombre o potencia obediencial hacia la gracia), sino la misma capacidad de orientarse a ella. Dios da al hombre, con su autocomunicación, la capacidad de orientarse trascendentalmente a él, la tendencia trascendental y gratuita hacia el Dios que se autocomunica.

K. Rahner intervino en el problema del sobrenatural, tomando históricamente posición contra un anónimo (firmado por la letra D) que apareció en la revista Orientierung, el cual defendió más o menos la postura de De Lubac, negando la posibilidad de la naturaleza pura. Es decir, negaba que el hombre pudiera haber sido creado como puro hombre sin ser llamado a la amistad con Dios. Sostenía que el hombre tiene una ordenación incondicionada a la gracia. Pero si se admite una ordenación incondicionada a la gracia, no se puede mantener la gratuidad de la misma, observa Rahner.

Entonces concibe Rahner que el mismo orden sobrenatural crea en el hombre una ordenación, también gratuita, a la gracia y que, como tal ordenación, pertenece a la esfera consciente y libre. Éste es el existencial sobrenatural. «Así admitimos en el hombre un existencial sobrenatural que consiste en la permanente orientación hacia la visión beatífica. Es verdad que la visión beatífica es para el hombre realmente sobrenatural y que, por consiguiente, no puede ser objeto de un apetito innato. Sin embargo, en el hombre histórico, incorporado a la actual economía soteriológica, puede admitirse una cualidad que afecte a su substancia (el existencial sobrenatural) por el cual tiende verdaderamente hacia su fin sobrenatural».

La tendencia a la visión no es, pues, fruto de la potencia obediencial, es fruto creado por el mismo orden sobrenatural existente. Por ello, el hombre, siempre y en todas partes, es, en su estructura interna, distinto de lo que sería si no poseyese ese fin. Esa potencia donada es lo «más auténtico suyo, el centro y la razón radical de lo que él es».«Esta capacidad para el Dios del amor personal, que se entrega a sí mismo es el existencial central y permanente del hombre en su realidad concreta».

Así se salvaría la sobrenaturalidad de la visión beatífica: porque la misma tendencia y ordenación a ella es indebida y gratuita, mantiene Rahner.

Esta nueva orientación trascendental y gratuita al Dios de la visión no supone que el hombre pueda tener de ella un conocimiento reflejo y temático, sino que Dios mismo entra atemáticamente como un nuevo objeto formal en el horizonte de su conciencia. Y así toda la vida espiritual del hombre está elevada por la gracia.

Esta vida sobrenatural vivida anónimamente por todo hombre se hace temática por la explicitación de la predicación evangélica: «Por eso, en la llamada que el mensaje de la fe de la Iglesia visible hace al hombre no llega a un hombre que por ella (y, por lo tanto, por su conocimiento conceptual) entra en contacto espiritual, por primera vez, con la realidad predicada. Es, más bien, una llamada que convierte en objetivación refleja (y naturalmente imprescindible para una toma de contacto plenamente desarrollada) lo que ya estaba ahí en forma de realidad implícita, en tanto elemento de su existencial espiritual. La predicación despierta explícitamente lo que ya estaba en la profundidad de la esencia humana, no por naturaleza, sino por gracia. Pero como una gracia que rodea al hombre (también al pecador o incrédulo) siempre como ámbito ineludible de su existencia».

Entramos así en la teoría de los cristianos anónimos de Rahner. Si tenemos en cuenta. de un lado, la necesidad de la fe y, de otro, la voluntad salvífica universal de Dios, debemos pensar que debe existir una gama en la pertenencia a la Iglesia, desde un cristianismo pleno y explícito a otro real pero implícito. El pagano es alguien que se mueve ya hacia la salvación de Dios, es un cristiano anónimo. El acontecimiento de Cristo es algo que le afecta, ontológicamente, precedentemente a la toma de posición por parte del hombre: «La autocomunicación de Dios ofrecida a todos y cumplida de modo supremo en Cristo significa, más bien, la meta de la creación, que precedentemente a su libre toma de posición determina la naturaleza del hombre (ya que la palabra y la voluntad divina operan lo que anuncian) otorgándole un carácter que podíamos llamar existencial sobrenatural».

Por lo tanto, el mensaje que llega de fuera es la explicitación de lo que ya somos desde siempre por gracia y que, al menos atemáticamente, experimentamos en la infinitud de nuestra trascendencia, dice Rahner. Un pagano acepta la revelación cuando se acepta a sí mismo por entero, ya que ella habla en él. Cuando alguien, en la callada honradez de cada día, se acepta a sí mismo, ha aceptado de forma implícita la revelación cristiana, continúa Rahner. Y no es necesario aceptar a Dios explícitamente para ello. Independientemente de lo que declare aquel que dice en su corazón: «No hay Dios», sino que da testimonio de él por medio de su radical aceptación de la existencia, es un creyente.

Pues bien, la objeción que más se ha formulado contra la doctrina del existencial sobrenatural es que viene a ser un intermedio inútil absolutamente formal entre la potencia obediencial v la gracia. Se entiende la intención de Rahner de salvar la gratuidad del orden sobrenatural, pero no se entiende así el recurso a un hipotético nivel intermedio que anula por completo la función de la potencia obediencial. Dice así el propio De Lubac: «A decir verdad, en la medida en que este existencial se concibe como una especie de "medium" o de "una realidad de unión", se podría objetar que es un supuesto más bien inútil, porque el problema de la relación entre la naturaleza y el sobrenatural no queda así resuelto sino más bien desplazado». En términos parecidos se expresaba Schillebeeckx, cuando afirmaba que así no se soluciona el problema, sino que se desplaza. «Semejante "medium" es inútil y está de suyo desprovisto de sentido, ya que esta solución no hace más que desplazar la dificultad: hace que reemplace al problema de la relación entre la naturaleza y la sobrenaturaleza al problema de la relación entre la naturaleza y ese "medium" que no es natural pero que tampoco es la gracia santificante» . Lo mismo viene también a decir De la Pienda.

En realidad, si la potencia obediencial no es meramente pasiva e indiferente a la gracia, sino una apertura a la misma, no hace falta que se apele a otra realidad que haga tal función. Basta con que, después, se salve bien la gratuidad del orden sobrenatural manteniendo su absoluto carácter indebido. Por otro lado, al colocar el existencial sobrenatural como dialogante de la gracia, la potencia obediencial queda desplazada y así tiene lugar un diálogo de la gracia con la gracia (existencial sobrenatural), pero no un diálogo de la gracia con el hombre.

Nos preguntamos si el existencial sobrenatural no viene a ser un sucedáneo del carácter bautismal en cuanto realidad ontológica que no coincide con la gracia, sino que le capacita al hombre a ella y le da cierto derecho a la misma. Hacer, por otro lado, de la predicación y los sacramentos de la Iglesia el complemento categorial de una salvación ya dada en el interior del pagano, parece reducir la función de la Iglesia a mera explicitación de lo ya dado, perdiendo su carácter de mediación causal de la gracia. Creemos que la Iglesia y los sacramentos quedan así desdibujados.

Más todavía, ¿dónde queda, en esta teoría, la doctrina de que todo hombre nace en pecado original? Si se dice que todo hombre, en virtud de la encarnación, nace con una configuración ontológica con Cristo, ¿dónde queda, entonces, la doctrina católica del pecado original? Son todas esas teorías, las que han terminado arrinconando el pecado original, y por ello la necesidad de redención que todo hombre tiene.

A juicio de De Lubac, la teoría de los cristianos anónimos no hace justicia a la novedad del cristianismo ni a su peculiaridad como el único camino de salvación. Nadie niega, comenta De Lubac, que la gracia de Cristo pueda obrar fuera de la Iglesia, pero no se puede aceptar la existencia de un cristianismo anónimo, extendido por todo el mundo, de modo que la única función de la predicación fuera la de explicitarlo, como si la revelación de Jesucristo no fuera otra cosa que la puesta al día de lo que ya se encontraría desde siempre.

Una cosa es el existencial crístico en el que fue creado el primer hombre y que es simplemente la gracia, y otra esa especie de carácter o realidad ontológica. previa a la gracia que Rahner inventa en todo hombre.

III. INTENTO SISTEMÁTICO

Llegados aquí, trataremos ahora de elaborar una síntesis personal sobre el problema del sobrenatural. Lo iremos haciendo mediante puntos sucesivos y partiendo fundamentalmente del existencial crístico, que supone que el hombre ha sido creado en Cristo. En él entra en comunión con el Padre. en el Espíritu. Ésa es la gracia: gracia que inicia ya aquí la realidad de la visión según aquello del cardenal Newman: la gracia es la gloria en el exilio; la gloria es la gracia en casa. No vamos a partir de la naturaleza humana considerada en sí misma para delimitar a partir de ahí lo sobrenatural como lo no debido a ella.

1) Partimos de lo sobrenatural en sí mismo, de la autocomunicación que hace Dios de sí mismo en Cristo. Esta gracia sólo se explica en virtud de la encarnación. La encarnación es el fundamento de que hayamos sido creados en Cristo.

2) Indudablemente, la comunicación que Dios hace de sí en Cristo presupone un sujeto que pueda entrar en comunión con él: el hombre como criatura intelectual. Dios no comunica su intimidad a los animales. Es preciso hablar del hombre como potencia obediencial de la gracia, como receptor del don de Dios en Cristo. De otro modo. la gracia no sería gracia para el hombre.

3) Esta comunicación que Dios nos hace en Cristo por el Espíritu permite al hombre tener relaciones directas y diferenciadas con las tres personas divinas: el Espíritu nos introduce en Cristo y, una vez en él, somos amados por el Padre dentro del mismo amor con el que ama a su Hijo: hijos en el Hijo. La gracia tiene que comenzar siempre por la inhabitación divina (gracia increada) que eleva al hombre a la condición divina (gracia creada).

En la escolástica se comenzaba por el estudio de la gracia creada, entendida como algo que Dios realiza por causalidad eficiente. Pero la gracia, como inhabitación que Dios hace en nosotros, no se puede entender como causalidad eficiente. La causalidad de la gracia corresponde a la causalidad que

Dios trino ejercerá en nosotros en la visión y que se puede describir como una comunicación directa, inmediata y diferenciada con las tres personas divinas (causalidad cuasi-formal). La gracia, como inhabitación, es la anticipación en la tierra de la visión de la Trinidad.

Ahora bien, si la gracia nos permite tener relaciones directas y específicas con las tres personas divinas, se debe a la misión del Hijo y del Espíritu. El hombre no puede entrar en la intimidad de la Trinidad, si la Trinidad no llega a él por la encarnación y Pentecostés. Sin las misiones del Hijo y del Espíritu no habría sido posible la gracia como participación en la vida trinitaria.

4) Esta participación en la vida trinitaria que el hombre tiene en virtud de las misiones del Hijo y del Espíritu no es posible alcanzarla por el solo don de la creación, ya que en la creación actúa la Trinidad copio principio único del ser que crea por causalidad eficiente (D 800). La creación, por sí sola, no permite al hombre tener relaciones diferenciadas con las personas divinas.

5) En consecuencia, todo conocimiento que el hombre tenga de Dios a partir de las criaturas será un conocimiento mediato y análogo. Como tal, permitirá al hombre un conocimiento auténtico de Dios, pero imperfecto. Y siendo el hombre consciente de esa mediación y de esa imperfección, aspirará a más, aspirará a la visión de Dios. Éste es el deseo natural de la visión de Dios, que hace que la visión, en caso de que se dé, suponga la perfección última del hombre, a la que de hecho aspira y busca; pero que no puede alcanzar por sus propias fuerzas y sólo como don puede recibir. Como criatura intelectual, abierta al don de Dios en sí mismo, no puede hacer más el hombre. Y como criatura intelectual, no puede exigir la autodonación de Dios en Cristo que implican las misiones del Hijo y del Espíritu.

Por tanto, es comprensible el hombre como criatura sin ser llamado a la gracia (hipótesis de la naturaleza pura). Sencillamente. la creación y la encarnación son dos gratuidades diferentes: por la primera, Dios trino se da como principio único que crea el ser del hombre; por la segunda, Dios trino se da en su intimidad intratrinitaria. El hombre es comprensible en su existencia. con el don del ser (cuerpo-alma) que ha recibido de Dios y que le permite un conocimiento mediato, siempre perfectible, de él. No sería un fin último, pues siempre tendría deseo de más, pero sí permitiría al hombre un perfeccionamiento progresivo de sí mismo y un auténtico avance respecto al punto de partida. Fin plenamente último sólo puede ser la visión de Dios trino, la única capaz de saturar el deseo de plenitud que tiene el hombre y el único fin que de hecho existe. El hombre, aun sin saberlo, va buscando la plenitud que sólo la visión de Dios le puede conferir. Es el deseo natural de la visión del que habla santo Tomás. De hecho, el hombre se juega su eternidad frente a ese amor de Dios en Cristo.

Es, pues, posible una felicidad natural en el hombre: buscar la verdad y el bien participados y conocer a Dios mediante las criaturas y amarle como Creador. Todo ello produce además un perfeccionamiento progresivo respecto al punto de partida. No sería un fin plenamente último, pero permitiría al hombre un perfeccionamiento continuo. Es lo que le corresponde como criatura.

Y una vez que hemos visto que creación y encarnación son dos gratuidades distintas que se deben a dos tipos diferentes de causalidad y de comunicación de Dios y que el hombre creado es comprensible con el conocimiento natural y mediato de Dios, siempre perfectible, podríamos poner un eiemplo.

Yo, como sacerdote, tengo un conocimiento mediato y externo del Papa, al que conozco por fotografías y escritos. Al ser consciente de que mi conocimiento es mediato y limitado, puede surgir en mí el deseo de ser amigo íntimo del Papa. Lo puedo desear perfectamente. Ahora bien, el que se me conceda de hecho esa amistad del Papa es un don que no me corresponde como sacerdote y que sólo puedo recibir gratuitamente. De no recibir la amistad del Papa, mi relación con él no queda frustrada, porque ese deseo haría que vaya creciendo cada vez más en el conocimiento mediato que tengo de él. De hecho, hoy conozco al Papa mejor que hace 20 años, aunque no se me ha dado aún su amistad. En la hipótesis de que esa amistad se me hubiera dado desde un principio, tendría conciencia siempre de que podía no haber sido así.

6) Hemos llegado, pues, a la conclusión de que es posible la existencia de la naturaleza pura, en la medida en que es posible que Dios cree al hombre sin darle su intimidad intratrinitaria en Cristo. En

este sentido, la naturaleza pura es un concepto límite, pensado para dar cuenta de la gratuidad del orden sobrenatural.

Con todo, hemos de caer en la cuenta de que la naturaleza humana tiene también un contenido real, porque de otro modo no habría sido posible ni la encarnación ni la llamada de Dios a la gracia:

a) Por un lado, la fe en esa encarnación nos obliga a sostener que el Verbo asume una naturaleza real y concreta en la encarnación; una naturaleza, dicen los concilios cristológicos, compuesta de cuerpo y alma. Y traer aquí el dogma de la encarnación no es un artificio arbitrario, toda vez que la encarnación es el paradigma del problema del sobrenatural: el Verbo asume la naturaleza humana sin destruirla y elevándola. La gracia siempre respeta y eleva al hombre.

b) Pero, además, si hemos dicho que Dios en su autocomunicación al hombre, lo supone a éste como criatura intelectual, ¿se puede mantener que el hombre sea criatura intelectual sin poseer una naturaleza compuesta de cuerpo y alma?

Aquí hemos llegado, pues, a la naturaleza humana como una implicación de la fe y de la Revelación. La filosofía nos sale de nuevo al encuentro como implicación de la fe. No es preciso que llegara el aristotelismo para que nos enseñara que el hombre es cuerpo y alma. Ya lo sabía la fe por el dogma cristológico. De nuevo vemos que debemos a la fe mucho más que a Aristóteles y es que la fe implica siempre la razón.

7) Pero, por ello mismo, no podemos aceptar un existencial crístico que anule o suplante la naturaleza creada del hombre. No se puede engrandecer a Cristo a expensas del hombre, pues eso podría conducir a un fundamentalismo cristiano. Hay una legítima autonomía del hombre. como vemos en la naturaleza humana que Cristo asume sin destruir.

Y esta autonomía del hombre no se mantiene cuando se pretende explicar la trascendencia humana no por un constitutivo natural (el alma). sino por la llamada a la gracia. Éste es un error inaceptable. Cristo está ciertamente en el origen de la creación con su gracia y está también al final del hombre como don gratuito que plenifica su ser y que, en la condición actual, le libera de la esclavitud del pecado. Pero incluso en el pecado el hombre sigue manteniendo su dignidad natural como criatura intelectual compuesta de cuerpo y alma. Cristo es alfa y omega del hombre, pero sin eliminar nunca su condición natural como hombre creado. Plenifica al hombre y le libera del pecado, le conduce a la plenitud que busca y le libera de toda esclavitud frente al pecado y la muerte; pero no lo merma nunca como hombre. Incluso en el pecado el hombre no pierde su dignidad de criatura intelectual.

IV ALCANCE Y LÍMITES DE LA AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TEMPORALES

Una vez que ha quedado claro que Cristo es Alfa y Omega de la historia en cuanto que el hombre fue creado en él y para él, porque desde un principio fue hecho partícipe de su gracia que le permite encontrar en él la plenitud de su ser y la liberación del pecado, queda todavía delimitar la justa autonomía de lo creado.

Un concepto que ha quedado impregnado en nuestro tiempo de no pocas ambigüedades es el concepto de autonomía de las realidades temporales . Difícilmente se puede encontrar una buena sistematización del mismo, a pesar de que se viene utilizando constantemente en la teología y en la pastoral. Viene a ser un tópico entre nosotros hablar de la autonomía de lo temporal. pero inevitablemente surgen interrogantes y dudas para las que resulta difícil encontrar una respuesta adecuada.

En toda discusión sobre el tema se apela a Gaudium et Spes , que viene a decir así:

«Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador.

Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar. con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, no han faltado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe.

Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma. Por lo demás. cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión. escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida» (GS 36).

Pero el problema sigue todavía insistiendo y reclamando una mayor precisión. El texto del Vaticano II, en realidad, no precisa mayormente los problemas. Incluso. si se me permite. un deísta aceptaría sin dificultad su contenido: que las cosas, creadas por Dios, tienen unas leyes propias que hay que conocer y respetar, es algo que no supone mayor dificultad.

Pero en seguida surgen los interrogantes: ¿por qué las leyes científicas las podemos cambiar e instrumentalizar y no podemos hacer eso con la ley moral? ¿Existe una autonomía de la ley natural hasta el punto de que podamos prescindir de Dios y de Cristo? Es obvio que, para interpretar el Vaticano II, hay que leerlo en todo su conjunto, pues al mismo tiempo que el concilio utilizó el concepto de autonomía de las realidades temporales, hablaba de la consagración del mundo (LG 34) y propuso como tarea de los seglares instaurar todas las cosas en Cristo (LG 36).

Hay, pues, en el concilio elementos dispersos que, dada su finalidad pastoral, no pretendió sistematizar. En el concilio no se encontrarán errores al respecto, pero sí que se echa en falta en él una sistematización del problema que hubiera permitido aquilatar todas sus dimensiones y todos sus aspectos.

Es evidente, además, que el concepto de autonomía de las realidades temporales es un concepto analógico, dado que no se usa en el mismo sentido cuando se aplica a las ciencias experimentales o a la moral, por ejemplo. Además, el tema de la autonomía del poder temporal frente a la Iglesia adquiere en el concilio una consideración más bien práctica y pastoral que teológica.

1) Autonomía de la ciencia

La ciencia experimental no tiene más límites que la defensa del hombre y de los principios de la moral. El concilio Vaticano lo ha recalcado en GS 59:«(Relaciones armoniosas entre los varios aspectos de la cultura). Por las razones expuestas, la Iglesia recuerda a todos que la cultura debe estar subordinada al desenvolvimiento integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera. Por lo cual, es preciso cultivar el espíritu de tal manera que se amplíe la capacidad de admiración, de intuición, de contemplación y de formarse un juicio personal por sí mismo, así como el poder cultivar el sentido religioso, moral y social.

Pues la cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de un clima de libertad para desarrollarse y de posibilidades legítimas, según su naturaleza, de autonomía en su ejercicio. Tiene, por tanto, derecho al respeto, y goza de una cierta inviolabilidad, quedando evidentemente a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, particular o mundial, dentro de los límites del bien común.

El Santo Concilio, recordando lo que enseñó el I concilio Vaticano, declara que "existen dos órdenes de conocimiento" distintos, el de la fe y el de la razón; y que la Iglesia no prohibe que "las artes y

las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método, cada una en su propio campo"; por lo cual, "reconociendo esta justa libertad", la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias.

Todo esto pide también que el hombre, salvados el orden moral y la común utilidad, pueda investigar libremente la verdad y manifestar y propagar su opinión , lo mismo que practicar cualquier ocupación, y que, finalmente, pueda estar informado con garantía de verdad, acerca de los sucesos públicos. A la autoridad pública compete no el determinar el carácter propio de cada cultura. sino el poner las condiciones y tomar las medidas que promuevan la vida cultural entre todos, aun dentro de las minorías de alguna nación. Por eso hay que insistir sobre todo para evitar que la cultura, apartada de su propio fin, se convierta en un instrumento del poder político o económico».

Los modernos avances de la ciencia han planteado serios problemas en el campo de la moral. Recordemos, por ejemplo, toda la discusión en torno a la bioética, en concreto, en la fertilización artificial. Pues bien, la Iglesia no tiene inconveniente en aceptar la intervención genética por razones terapéuticas, pero prohíbe taxativamente la fertilización in vitro, homóloga o heteróloga, porque la dignidad trascendente de la persona humana prohíbe reducirla a un producto de fabricación. Se producen las cosas, pero no las personas. El único modo digno de nacer de la persona humana es la concepción por amor de sus padres. Dice así la Instrucción Doman Vitae, :

«La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto desde el momento mismo de la concepción, porque el hombre es la única criatura en la tierra que Dios ha "querido por sí misma", y el alma espiritual de cada hombre es "inmediatamente creada" por Dios, todo su ser lleva grabada la imagen del Creador. La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta "la acción creadora de Dios" y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin. Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término: nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente».

Estos mismos criterios habría que aplicar también al problema de la clonación. Cabría admitir la implantación de tejidos, obtenidos por duplicación de células con fines terapéuticos; lo que no cabe aceptar nunca moralmente es conseguir un nuevo ser humano por medio de la clonación aunque sea con fines terapéuticos. El único modo digno de ser concebido un ser humano es mediante el acto de amor de sus padres. Las personas no se fabrican.

2) Autonomía de la moral

No hay afirmación más socorrida en toda la doctrina moral del magisterio que la que sostiene que la ley natural se funda y radica en la dignidad trascendente de la persona humana. Todos hablamos de ella, pero en el fondo la podemos entender de dos formas distintas:

Podemos entender la persona humana simplemente como materia. pero entonces no sería posible mantener la dignidad de la persona humana, pues la materia puede ser convertida en instrumento de nuestros fines. Si la persona humana posee una dignidad sagrada, fuente de derechos naturales. es sin duda porque, aparte de la materia, es poseedora de un alma espiritual e inmortal, de modo que nunca puede ser reducida a medio. Éste es el núcleo de la Veritatis Splendor: los mandamientos del decálogo, la ley natural en definitiva, no son más que la refracción del único mandamiento que se refiere al bien de la persona (VS 13). Los mandamientos. la ley natural, son la expresión de las exigencias fundamentales que emanan de la dignidad trascendente de la persona humana. Y sigue diciendo la encíclica:

«Es así como se puede comprender el verdadero significado de la ley natural, la cual se refiere a la naturaleza propia y originaria del hombre, a la "naturaleza de la persona humana", que es la persona misma en la unidad del alma y cuerpo; en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico, así como de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar su fin. "La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades. los derechos y los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y. más correctamente. a usar y disponer del

propio cuerpo". Por ejemplo, el origen y el fundamento del deber de respetar absolutamente la vida humana están en la dignidad propia de la persona y no simplemente en el instinto natural de conservar la propia vida física. De este modo, la vida humana, por ser un bien fundamental del hombre, adquiere un significado moral en relación con el bien de la persona que siempre debe ser afirmada por sí misma: mientras siempre es moralmente ilícito matar un ser humano inocente, puede ser lícito, loable e incluso obligado dar la propia vida (cfr. Jn 15, 13) por amor del prójimo o para dar testimonio de la verdad. En realidad sólo con referencia a la persona humana en su "totalidad unificada", es decir, "alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal" se puede entender el significado específicamente humano del cuerpo. En efecto, las inclinaciones naturales tienen una importancia moral sólo cuando se refieren a la persona humana y a su realización auténtica, la cual se verifica siempre y solamente en la naturaleza humana. La Iglesia, al rechazar las manipulaciones de la corporeidad que alteran su significado humano, sirve al hombre y le indica el camino del amor verdadero, único medio para poder encontrar el verdadero Dios.

La ley natural, así entendida, no deja espacio de división entre libertad y naturaleza. En efecto, éstas están armónicamente relacionadas entre sí e íntima y mutuamente aliadas» (VS 50).

Vemos, pues, cuál es la antropología de la encíclica: la moral se funda en la verdad del hombre, en su dignidad sagrada como imagen de Dios en cuanto que ha recibido de Él no sólo su ser material, sino el alma. Por ello el cuerpo humano no puede ser considerado como puro material que se puede instrumentalizar, sino como un valor trascendente. Ya hemos hablado suficientemente de que el alma es directamente creada por Dios.

Pues bien, es claro en este momento que, si prescindimos de Dios, habríamos de prescindir también del alma humana, directamente creada por Él, y el hombre quedaría así reducido a pura materia, siendo así imposible mantener la dignidad trascendente de la persona humana y con ello la fundamentación del derecho natural. No es posible, por tanto, fundar el derecho natural al margen de Dios. Y no debe extrañar, por tanto, que hombres que no creen en Dios, fácilmente terminen en la negación del derecho natural. La declaración de los derechos humanos que hiciera la ONU en 1948 se hizo mediante un procedimiento positivista y prescindiendo de la fundamentación metafísica de tales derechos

3) Creados y redimidos en Cristo

Hemos visto ya que, si eliminamos a Dios, no es posible fundar la dignidad trascendente de la persona humana. No existe, por tanto, un humanismo neutro, aunque admitimos que, de hecho, un ateo puede tener principios morales debido a su formación, cultura, etc. Lo que queremos decir es que, desde el punto de vista metafísico, no es posible fundar la dignidad trascendente de la persona humana al margen de Dios.

Ahora bien, el hombre ha sido también creado de hecho en Cristo y esto supone para él:

1) Que su gracia, en su dimensión elevante, le inserta en la filiación divina que le conduce a la visión de Dios, en la que el hombre encuentra esa plenitud de sentido que va buscando siempre en su vida. El hombre no encuentra nunca en las cosas de este mundo el descanso definitivo, por lo que, sin saberlo, va buscando la plenitud que sólo Dios le puede dar en la visión. Hemos hablado ya suficientemente de esto.

2) Pero también el hombre encuentra en Cristo la posibilidad de vencer el pecado y de cumplir todas las exigencias de los mandamientos. En virtud del pecado original, el hombre está dañado y no puede por sí solo cumplir todas las exigencias morales. Sólo en Cristo encuentra la posibilidad de vencer al mal y al pecado. Ésta es la dimensión sanante de la gracia.

Pero no podemos olvidar que ese primer hombre que fue creado en gracia, en la filiación del Hijo que un día habría de encarnarse, cayó de hecho en la servidumbre del pecado y de la muerte (Rm 5, 12-21). Por el pecado original, el hombre queda sometido a un cierto dominio del diablo (CEC 407), a la concupiscencia, el sufrimiento y la muerte. Aunque por el bautismo el hombre queda liberado de dicho pecado en cuanto tal, quedan en él las consecuencias del mismo: la lucha permanente contra la

concupiscencia, y el sometimiento a la muerte y al sufrimiento. No olvidemos que la concupiscencia es un desorden interior que afecta al hombre tanto en sus facultades físicas como espirituales. Liberado del diablo en el bautismo (CEC 1237), sigue todavía sometido a las tentaciones del mismo.

En virtud de la concupiscencia, el hombre no puede cumplir la plenitud de la ley. No significa esto que está corrompido y que no pueda hacer nada de bueno. La tradición cristiana que parte de la situación que apunta san Pablo en Romanos 7, 14-25, ha defendido que el hombre, sin la gracia de Cristo, puede cumplir los mandamientos por separado, tiene fuerza física para ello, pero no todo el conjunto de los mismos a la vez. Así lo decía santo Tomás: «En el estado de naturaleza caída, no puede cumplir el hombre todos los mandatos divinos sin la gracia sanante». «En el estado de naturaleza caída, el hombre necesita la gracia habitual que sane su naturaleza para que pueda abstenerse de todo pecado». No todo lo que hace el hombre es pecado, pero el hombre «no puede mantenerse largo tiempo sin pecado mortal»

Hay en el hombre, como confiesa san Pablo en Romanos 7, 14-25, una fuerza de pecado que le conduce a cometer el mal que desaprueba y a olvidar la ley que aprueba como santa y buena. El Vaticano II lo ha expresado de esta forma:

«El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como a su principio, rompe el hombre la debida subordinación al fin último y también su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación.

Es esto lo que explica la división interna del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta corno lucha, y por cierto dramática. entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía: el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para librar y vigorizar al hombre. renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (Jn 12, 31). que le retenía en la esclavitud del pecado» (GS 13).

Esto significa que Cristo en la moral es la clave de todo el edificio, no sólo porque conduce al hombre a la vida filial, sino porque le restaura como hombre en el sentido de que le da capacidad de cumplir las exigencias de la ley moral. Surge, pues, en el cristianismo una moral nueva en el sentido de que es Cristo mismo la clave de todo el comportamiento, incluso del comportamiento humano, pues. estando el hombre dividido internamente como está, no podrá cumplir la ley natural sino en Cristo mismo.

No se entiende así la actitud de los teólogos actuales que, en aras de un diálogo con el mundo moderno, en la moral dejan a Cristo entre paréntesis, como si el hombre pudiera cumplir sus cometidos humanos por sí mismo, de modo que en Cristo encontraría sólo una plenitud de la que en el fondo podría prescindir. Esto no es sólo pelagianismo sino secularismo, lo cual es peor, pues lleva a prescindir incluso de Dios creador como fundamento último de la ley moral. Nada funciona entonces. Por ello se comprende que haya moralistas que no hablen apenas del pecado original ni de la gracia. Cristo es así la pieza última que viene como la guinda al pastel, a adornar un pastel que se puede concebir y hacer sin él. No, Cristo no es eso, Cristo es la clave de todo el edificio moral.

Y es ahora cuando respondemos a la pregunta de si hay una moral específicamente cristiana. La respuesta es: sí. Porque Cristo de tal modo fundamenta la moral, que lo cambia todo. incluso los preceptos categoriales. Me explico en la línea ya presentada por Pinckaers .

Todo el conjunto de los mandamientos adquiere una nueva dimensión y quedan transformados, desde el interior, dentro del cristianismo. Pongamos algunos ejemplos: el primer mandamiento es algo que, por supuesto, existe en todas las religiones; todos los pueblos alaban y tienen el deber de rezar e implorar a Dios. Ahora bien, en el cristianismo el primer mandamiento cambia, puesto que es Dios el que ama primero, de modo que nuestro amor no es sino respuesta a un amor inaudito que Dios nos ha mostrado en Cristo (1 Jn 4, 10). Cristiano es aquel que vive sorprendido por un amor de Dios que no se merece. Basta mirar a la parábola del hijo pródigo para percatarse de que el amor de Dios es insospechado, incluso escandaloso para el fariseo representado por el hermano mayor.

Por ello habría que definir el primer mandamiento como dejarse amar por Dios, lo cual es otra cosa. Ya no se trata sólo de amar a Dios y darle culto, sino de abandonar en él toda preocupación, dejando todo nuestro futuro en sus manos (Mt 6, 25ss.). Esto es algo que no entienden los intelectuales, sino los pequeños (Mt 11, 25ss.). Esto lo cambia todo, porque lo primero en el cristianismo es ese dejarse llevar por Dios. Tanto es así que el cristianismo suprimió la palabra destino (fatum) por la de providencia. El cristianismo lo cambia todo, hasta el lenguaje. En el Islam sigue dominando el destino y la clave de vida no está precisamente en ser pobres de espíritu, humildes y pequeños.

El ejemplo que se podría poner del modo como el cristianismo lo cambia todo es que en virtudes como la humildad, el cristianismo llega a un extremo desconocido. Lo que a un filósofo le pide la humildad es muy poco; a un cristiano se lo pide todo, absolutamente todo, porque comienza reconociendo su impotencia para cumplir la ley natural.

Cristo transforma la ley, la amplía en su universalismo, la perfecciona en sus imperfecciones y exige que el hombre obre a lo divino, en su condición de hijo de Dios. Por ello el amor al prójimo descubre en el cristianismo exigencias nuevas y continuas. Un cristiano no se limita a no matar, tiene que desterrar el odio, salvar la reputación del prójimo, estudiar la forma de no ofenderle nunca, de sonreírle sinceramente a pesar de todo.

La fe en Cristo lo transforma todo interiormente, incluso lo categorial, porque llevará a ver en los mandamientos mismos exigencias nuevas allí donde la razón del intelectual no las ve. Nadie puede negar que un santo llega más allá que un intelectual en descubrir exigencias nuevas en los mandamientos. Pues bien, un cristiano obra la moral desde la santidad de Cristo. No olvidemos que los mandamientos son la expresión de las exigencias mínimas del amor que debemos a Dios y al prójimo. Una vida cristiana de perfección debe tender a las exigencias últimas de este amor.

Por estas dos razones, Cristo es la clave de la existencia humana. Admitimos, por tanto, la centralidad de Cristo en la vida del hombre, pero sin dañar para nada su dignidad de criatura, compuesta de cuerpo y alma que no pierde ni aun encontrándose en pecado.

4) La consagración del mundo

En consecuencia, la tarea del cristiano es consagrar todas las cosas en Cristo. No podemos olvidar la doctrina del concilio sobre la consecratio mundi, es decir, sobre la obligación que el seglar tiene, en virtud de su bautismo, de instaurar todas las cosas en Cristo. Decíamos al inicio de este artículo, que la doctrina del Vaticano sobre la autonomía de lo temporal no está sistematizada en él, sino dispersa. Y un elemento decisivo para conocer la mentalidad del concilio en este punto es la doctrina sobre la consecratio mundi; un concepto casi olvidado hoy en día y cuya marginación conduce a una interpretación unilateral del concilio.

Eh virtud de su condición de miembro del cuerpo místico de Cristo, el seglar participa de la función sacerdotal, profética y real de Cristo que comparte con todos los miembros del pueblo de Dios. Sobre la función sacerdotal y profética del seglar, resume el mismo concilio: «Pero a aquellos a quienes asocia íntimamente a su vida y misión también les hace partícipes de su oficio sacerdotal, en orden al ejercicio del culto espiritual, para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo que los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, tienen una vocación admirable y son instruidos para que en ellos se produzcan siempre los más abundantes frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, preces y proyectos apostólicos, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso del alma y del cuerpo, si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida si se sufren pacientemente, se convierten en hostias espirituales. aceptables a Dios por Jesucristo (1 P 2, 5), que en la celebración de la Eucaristía, con la oblación del cuerpo del Señor, ofrecen piadosísimamente al Padre. Así también los laicos, como adoradores en todo lugar y obrando santamente, consagran a Dios el mundo mismo» (LG 34).

«Consagran a Dios el mundo mismo». Es la llamada consecratio mundi que tiene que realizar el seglar. Es cierto que también el sacerdote consagra el mundo a Dios por medio de la Eucaristía, pero el seglar lleva al mundo a la Eucaristía desde el mundo mismo.

Los seglares participan también, en la función profética de Cristo. Dice así el concilio:

«Así como los sacramentos de la nueva ley, con los que se nutre la vida y el apostolado de los fieles, prefiguran el cielo nuevo y la tierra nueva (efr. Ap 21, 1). así los laicos se hacen valiosos pregoneros de la fe y de las cosas que esperamos (cfr. Hb 11, 1), si asocian, sin desmayo, la profesión de fe con la vida de fe. Esta evangelización, es decir, el mensaje de Cristo pregonado con el testimonio de la vida y de la palabra, adquiere una nota específica y una peculiar eficacia por el hecho de que se realiza dentro de las comunes condiciones de la vida en el mundo» (LG 35).

Indudablemente, los seglares tienen que cumplir con su misión profética, en primer lugar, por medio del testimonio de su vida. Sin él, ninguna palabra logra tener eficacia. El testimonio de la vida es más elocuente que la palabra misma. El comportamiento de la vida del seglar tiene que ser, por ello, transparente. Pero el seglar necesita también, sin duda alguna, del testimonio de la palabra que expresa y pregona el sentido de la vida.

Con frecuencia, el seglar se suele quedar mudo cuando tendría que hablar, pues la palabra exige en muchos casos una enorme valentía y es fácil escaparse del compromiso que implica. A un buen cristiano que actúa como tal, pero que calla en las ocasiones difíciles, se le perdonará la vida en este mundo secularizado; a un auténtico profeta, no. Y Dios habla por medio de los profetas que no tienen miedo al martirio. La palabra valiente, dicha en nombre de Dios, es una espada de doble filo que nuestro mundo no puede soportar. El martirio, por otro lado, no es sólo martirio de sangre, sino la marginación que se hace con aquéllos, cuyo mensaje duele y no se quiere oír. Incluso dentro de la Iglesia se margina muchas veces a los más fieles, por parte de grupos de presión que, calladamente, se han hecho con el poder.

Por ello, la palabra sin testimonio no valdría, pero la vida sin palabra quedaría relegada en el olvido. Un testimonio de vida que no sabe o no quiere dar razón de su esperanza, queda siempre baldío.

Finalmente, el concilio entra en la dimensión más específica del seglar, que es instaurar el reino de Dios en el mundo. Por ello nos extendemos más en esta función.

«Porque el Señor desea dilatar su reino también por mediación de los fieles laicos; un reino de verdad y de vida, un reino de santidad y de gracia, un reino de justicia, de amor y de paz; en el cual la misma criatura quedará libre de la servidumbre de la corrupción en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cfr. Rm 8, 21). Grande, realmente, es la promesa y grande el mandato que se da a los discípulos: Todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios (1 Co 3, 23).

Deben, pues, los fieles conocer la naturaleza íntima de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios y, además, deben ayudarse entre sí, también mediante las actividades seculares, para lograr una vida más santa, de suerte que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance más eficazmente su fin en la justicia, la caridad y la paz. Para que este deber pueda cumplirse en el ámbito universal, corresponde a los laicos el puesto principal. Procuren, pues, seriamente, que por su competencia en los asuntos profanos y por su actividad, elevada desde dentro por la gracia de Cristo, los bienes creados se desarrollen al servicio de todos y cada uno de los hombres y se distribuyan mejor entre ellos, según el plan del Creador y la iluminación de su Verbo, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil; y que a su manera estos seglares conduzcan a los hombres al progreso universal en la libertad cristiana y humana. Así Cristo, a través de los miembros de la Iglesia, iluminará más y más con su luz a toda la sociedad humana.

A más de la dicho, los seglares han de procurar, en la medida de sus fuerzas, sanear las estructuras y los ambientes del mundo, si en algún caso incitan al pecado, de modo que todo esto se conforme a las normas de la justicia y favorezca, más bien que impida, la práctica de las virtudes. Obrando así, impregnarán de sentido moral la cultura y el trabajo humano. De esta manera se prepara a la vez y mejor el campo del mundo para la siembra de la divina palabra, y se abren de par en par a la Iglesia las puertas por las que ha de entrar en el mundo el mensaje de paz.

En razón de la misma economía de la salvación, los fieles han de aprender diligentemente a distinguir entre los derechos y obligaciones que les corresponden por su pertenencia a la Iglesia y aquellos otros que les competen como miembros de la sociedad humana. Procuren acoplarlos armónica-

mente entre sí, recordando que, en cualquier asunto temporal, deben guiarse por la conciencia cristiana, ya que ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede substraerse al imperio de Dios. En nuestro tiempo, concretamente, es de la mayor importancia que esta distinción y esta armonía brille con suma claridad en el comportamiento de los fieles para que la misión de la Iglesia pueda responder mejor a las circunstancias particulares del mundo de hoy. Porque, así como debe reconocer que la ciudad terrena, vinculada justamente a las preocupaciones temporales, se rige por principios propios, con la misma razón hay que rechazar la infausta doctrina que intenta edificar a la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca o destruye la libertad religiosa de los ciudadanos» (LG 36).

Esto es lo específico de la vida del seglar: sanear las estructuras humanas y ordenar el mundo según Cristo. Pero ¿cómo se ha de lograr este objetivo? ¿Utilizando lo temporal como medio o instrumento para introducir el evangelio de Cristo? ¿Desarrollando el mundo según los fines inmediatos y propios y dejando a Cristo entre paréntesis? Se trata del término de consecratio niundi, un término que es preciso aclarar, so pena de perder algo fundamental y de perder, en consecuencia, el rumbo del buen apostolado. Es una implicación más del problema natural-sobrenatural.

Dice el axioma católico que lo sobrenatural asume lo natural, pero no lo elimina, respetando su propia consistencia y su valor intrínseco. La vida sobrenatural del fiel cristiano no debe eliminar la autonomía legítima de lo mundano, que conserva la realidad concreta de sus propios fines y la autonomía de su naturaleza. La familia, la profesión civil, la economía, la política, tienen sus propios fines inmanentes que hay que respetar según las leyes que Dios creador les ha conferido. No se puede vivir cristianamente en la familia si no se aprecia en toda su densidad natural como amor humano y generoso que complace al hombre y le abre al don de la vida. La gracia no viene nunca a humillar lo natural, sino a perfeccionarlo.

El laico, por tanto, asume los valores intrínsecos del mundo en su propia densidad y no los utiliza como puros medios del fin sobrenatural. Como dice el mismo concilio de estos valores mundanos: «no tienen un mero valor de medios en relación al último fin del hombre, sino que poseen un valor propio, puesto "en ellos mismos por Dios" (AA 7). Como dice Chenu, "el buen orden de las realidades temporales, el bien común de los grupos humanos en todos los niveles (familia, corporación, nación, humanidad misma) tiene un valor de fin, fin secundario sometido al fin último, pero fin y no simple medio» ax. Y continúa diciendo Chenu:

«Es verdad que. en esta gracia santificante, individual y colectiva (en Iglesia), toda realidad es asumida y arrastrada por el fin supremo de la recapitulación en Cristo y por encima de todo contenido de la naturaleza y del destino temporal. Sí, pero esta finalidad escatológica no reduce las cosas a simples medios, andamiaje provisional de dimensiones eternas. Las actividades profanas, principalmente la ciencia, la economía, la política, no pierden nada de su energía propia bajo el imperativo de fin último que les va a perfeccionar. El orden de las cosas creadas permanece gobernado por sus fines homogéneos, según el plan redentor, aun siendo fines subordinados. La esperanza no hace nada extraño al mundo» T

Todo esto supone dos cosas: 1) competencia técnica para desarrollar las distintas actividades del mundo, lo cual viene a ser una exigencia de la misma espiritualidad laical. 2) Impregnar de sentido moral el mundo, saneando sus estructuras. El mundo no puede realizar sus fines secundarios en medio del pecado. Allí donde reina el pecado y la corrupción, el mismo mundo se deshace.

Pero un cristiano no puede contentarse simplemente con esto. Su finalidad no puede limitarse a realizar simplemente lo humano. Su objetivo no puede ser simplemente «el hombre». En primer lugar, no podrá vencer cabalmente el pecado que daña al hombre si no es con la gracia de Cristo. Y, por otro lado, toda realidad humana que no se centre en Cristo, perderá la posibilidad de encontrar una plenitud de sentido que sólo como don se puede recibir. Así aparece Cristo como clave de comprensión del mismo hombre, en cuanto sólo con él puede el hombre alcanzar la plenitud de su ser (a la que aspira en el fondo, pues tiene una búsqueda de infinito, en cuanto que nada de lo humano le sacia totalmente) y sólo con él, puede encontrar la posibilidad de vencer el pecado en todas sus formas. Aquí vienen juntas la dimensión elevante y sanante de la gracia.

Por ello viene a decir el concilio que «ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede substraerse al imperio de Dios» (LG 36). A la postura que quiere edificar el mundo prescindiendo de Dios, la llama «infausta» (LG 36).

Viene a decir Chenu que el concilio, que quiere salvar la consistencia de las cosas temporales, las quiere redimir desde el interior insertándolas en el misterio de Cristo como recapitulador de toda realidad humana. Desde esta perspectiva se entiende la consecratio mundi, que no es una sacralización del mundo que le prive de su valor intrínseco, sino que lo realiza en su valor propio y lo inserta en la recapitulación redentora de Cristo.

Gaudium et Spes, que efectivamente no usa el concepto de consecratio mundi', la supone igualmente, en cuanto que mantiene constantemente la consistencia propia de los valores de este mundo, al tiempo que afirma que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro (GS 10). Y más explícitamente aún, confiesa:

«El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (Ef l, 10)» (GS 45).

Dice también Gaudium et Spes: «Los laicos, que desempeñan parte activa en toda la vida de la Iglesia, no solamente están obligados a cristianizar el mundo, sino que además su vocación se extiende a ser testigos de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana.

Los obispos, que han recibido la misión de gobernar la Iglesia, prediquen juntamente con sus sacerdotes el mensaje de Cristo, de tal manera que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del evangelio» (GS 43).

Cristianizar el mundo y ser testigos de Cristo en todo momento. Ésa es la tarea de los seglares.

Hay que olvidarse, por tanto, del dualismo que ha tenido el seglar en su vida espiritual: cristiano en la Iglesia y profano en el mundo. El seglar tiene que impregnarlo todo del espíritu cristiano. ¿Qué significa eso? Significa que el seglar es el sacerdote de la creación, en cuanto que la impregna, sin eliminarla en sus fines propios, del Espíritu de Cristo. Por ello no se puede limitar en el mundo a vivir las virtudes naturales. Expresamente vive en el mundo y confiesa en el mundo su fe en Cristo. Ello le permite tener del mundo una visión más profunda y completa, relativizando lo que no es absoluto y tendiendo siempre por la esperanza a lo que es definitivo. Esto le permite tener luz allí donde la perspectiva humana se apaga o se corrompe por el pecado. Tendrá que vivir también la esperanza, pues cuenta en definitiva con el triunfo de Cristo, y por ello no decae nunca. no se desploma nunca, y se levanta siempre del fracaso o del mismo pecado. El cristiano renace allí donde se apagan las fuerzas humanas. La caridad de Cristo le permite incluso amar a aquellos que, humanamente hablando, no se merecen su amor por la indignidad de su comportamiento, o la ruindad de sus miras. Esto le permite vencer el mal con el bien, y comenzar siempre de nuevo. Esto es lo que permite la santificación del cristiano en el mundo, lo cual, como es evidente, no se puede llevar adelante sin la oración y sin el encuentro continuo con Cristo en la Eucaristía.

En definitiva, impregnar el mundo con el espíritu cristiano significa darle a la actividad humana una plenitud que, por sí misma, no tendría, pues el cristiano coloca su actividad en la perspectiva de la eternidad, ya que vive en todo momento la vida humana desde su condición filial en Cristo. Sabe que, desde el pecado de Adán, la realidad humana está dañada y que el pecado de los hombres puede destruir las esperanzas más nobles, por ello sabe que sin Cristo no puede vencer al pecado ni al maligno, pues no tiene capacidad para cumplir por sí mismo todas las exigencias del orden moral. Ahí llega la gracia de Cristo, para vencer el pecado y redimir al hombre de su esclavitud.

El cristiano, por tanto, no elimina nada de lo humano, pero le da la plenitud de Cristo y lo libera de sus miserias. Así, el modo de ser del cristiano en el mundo es el modo de ser hombre divinizado y redimido en Cristo, hombre pleno de sentido y libre para amar con una libertad interior, total y cabal.

5) Conclusión sobre la relación Iglesia y Estado

De todo ello sacamos como consecuencia que el cristiano no puede pretender en la vida pública el ejercicio de una vida moral neutra, por decirlo así. El cristiano tiene que ser cristiano en la vida privada y en la pública. Basta recordar las palabras de Gaudium et Spes: «Los laicos. que desempeñan parte activa en toda la vida de la Iglesia, no solamente están obligados a cristianizar el mundo. sino que además su vocación se extiende a ser testigos de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana» (GS 43) 52.

Es evidente que el ejercicio de la política corresponde. no a la jerarquía, sino a los fieles cristianos. Pues bien, en ella han de estar presentes dando también testimonio de su condición cristiana. Es verdad que el ejercicio de la vida política se basa en el derecho natural; pero la fundamentación del derecho, lo mismo que la de la moral, se inscribe en la dignidad de la persona humana, incomprensible en su trascendencia al margen del Dios creador y de Cristo. Lo que dijimos de la moral lo venimos a repetir aquí. Esto no supone, sin embargo, caer en el fundamentalismo.

No propongamos la neutralidad como ideal de la sociedad y de la cultura. Caben dos errores en este campo: o imponer el cristianismo a la fuerza como orientador de la vida social suprimiendo los derechos humanos, o pretender una sociedad y una cultura neutras para respetar dichos derechos. Cabe una postura más matizada: presentar la identidad cristiana sin suprimir derecho alguno, sin otra fuerza que la fuerza de la verdad. Identidad cristiana en el marco de la vida social y cultural respetando siempre los derechos humanos. La defensa de los derechos humanos no nos debe obligar nunca a una retirada explícita de nuestra identidad cristiana en el marco social y cultural. Hay en el hombre, en todo hombre, una sed de infinito, una sed de plenitud y una necesidad de redención. A esto responde el mensaje cristiano; mensaje que no puede ser reducido al mundo de lo privado, pues en la sociedad y en la cultura se juegan valores éticos que sólo en Dios pueden encontrar su fundamentación y, en Cristo, su necesaria redención y plenitud.

Es claro que un cristiano a título personal tiene que estar en la vida pública como cristiano, pero cabe también que los cristianos en la vida pública e incluso, en la política, se organicen formando asociaciones o partidos sobre la base del humanismo cristiano. Responderá a las condiciones de cada país, de la prudencia y oportunidad, el que el estado sea también confesional en un país mayoritariamente cristiano, siempre que se defiendan los derechos de las minorías.

Lo que está claro es que, hoy en día, muchos han defendido la neutralidad en el plano público y político, prescindiendo de Dios, y ello ha conducido inevitablemente, no sólo la reducción de la fe a la mera esfera privada, sino a la pérdida del mismo derecho natural. Aparecer simplemente como hombres, ocultando la condición cristiana, conduce a una secularización de la vida que termina con la destrucción del mismo derecho natural. Decían así los obispos españoles: «Cuando el hombre se olvida, pospone o rechaza a Dios, quiebra el sentido auténtico de sus más profundas aspiraciones; altera, desde la raíz, la verdadera interpretación de la vida humana y del mundo. Su estimación de los valores éticos se debilita, se embota y se deforma. y entonces todo pasa a ser provisional; provisional el cuerpo; provisional el matrimonio; provisionales los compromisos profesionales y cívicos; provisional en una palabra toda norma ética» 53.

En sintonía con el pensamiento de los obispos españoles, Juan Pablo II decía en 1993 a lo seglares madrileños en la Catedral de la Almudena:

«En una sociedad pluralista como la vuestra, se hace más necesaria una mayor y más incisiva presencia colectiva, individual y asociada, en los diversos campos de la vida pública. Es por ello inaceptable, como subraya el evangelio, la pretensión de reducir la religión al ámbito de lo estrictamente privado, olvidando paradójicamente la dimensión esencialmente pública y social de la persona humana. ¡Salid, pues, a la calle, vivid vuestra fe con alegría, aportad a los hombres la salvación de Cristo que debe

penetrar en la familia, en la escuela, en la cultura y en la vida política! Éste es el culto y el testimonio de fe al que nos invita también la presente ceremonia de la dedicación de la catedral de Madrid».

En conclusión, cabe ser perfectamente demócrata y perfectamente cristiano. Se puede admitir que en el pueblo radica la soberanía y el origen del poder temporal que es delegado en sus representantes, admitiendo al mismo tiempo que el ejercicio del mismo tiene el límite del derecho natural y de las normas morales, que en último término tienen su último fundamento en Dios creador y en Cristo como plenitud y posibilidad de cumplirlas cabalmente. Un cristiano a título individual no puede prescindir en la vida pública de su condición de cristiano. Es lógico, por otro lado, que en la vida pública se den instituciones benéficas, educativas o de asistencia social de confesionalidad cristiana. Pueden, por supuesto, existir también partidos políticos de inspiración cristiana y dependerá de las circunstancias, de la historia de cada país, el que el estado se pueda configurar también confesionalmente. Lo que no cabrá es admitir una supuesta neutralidad del mundo social y político, como si Dios no pudiera ni debiera estar presente en él. Al menos no se podrá justificar una postura de neutralidad cristiana en el mundo en la doctrina del Vaticano II, cuando éste ha afirmado categóricamente: «no hay actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, que pueda substraerse al imperio de Dios» (LG 36).

Es cierto, comenta Congar, que en el pasado hemos conocido situaciones de cristiandad que han tenido numerosos frutos para la vida cristiana, pero no podemos olvidar que esa situación era algo que se imponía a los espíritus como una «tesis», dado el contexto en el que vivían, antes de haber hecho ciertas experiencias históricas por las que la Iglesia habría de pasar. Pero, en realidad, aquella situación no era más que una hipótesis de la historia. Es lógico, por otro lado, que los cristianos que saben que el Señor es alfa y omega de la historia, centro del mundo, sientan el deseo del reinado de Cristo en el mundo de forma explícita. Dice también Congar con buen sentido: la Iglesia «debe tender a ello, no obstante, como tiende al reino de Dios. Es normal que los creyentes quieran realizar un orden de cosas lo más conforme posible con las exigencias de su fe y que se manifieste cuanto más mejor la soberanía de Dios y la realeza de Cristo. Por eso una cierta "cristiandad" será siempre el deseo de los cristianos, el polo hacia el cual converjan sus deseos»